

MOHANDAS KARAMCHAND
GHANDI
— EL DIOS DE BARRO —



SALVADOR RANGEL ABUD

MOHANDAS KARAMCHAND GANDHI

EL DIOS DE BARRO

Salvador Rangel Abud

SINOPSIS

Mohandas Karamchand Gandhi es el santo más fotografiado del siglo XX: la manta de algodón, las sandalias, el charkha girando, la sonrisa que el mundo aprendió a amar en abstracto como se ama a un concepto o a una estatua. Esta novela arranca el bronce para descubrir el barro. Desde la noche de 1885 en que el joven Mohandas abandonó el lecho de su padre agonizante para ir al lecho de su esposa embarazada —y el padre murió mientras él estaba en el acto—, hasta la tarde de enero de 1948 en que Nathuram Godse disparó tres veces en los jardines de Birla House, *El Dios de Barro* traza el arco de un fanático trágico que liberó a cuatrocientos millones de personas del Imperio más poderoso de su época y destruyó, en el proceso, a cada persona que tuvo la desgracia y el privilegio de amarlo de cerca. La historia de Gandhi que la historia oficial no quiso contar: documentada, cruda, sin mármol y sin misericordia.

ADVERTENCIA DE CONTENIDO

Esta novela contiene descripciones explícitas de control psicológico, abuso de poder en relaciones de dependencia espiritual, racismo documentado, descripción de la muerte de un recién nacido, abandono parental, alcoholismo y deterioro personal, muerte por enfermedad evitable, y experimentos de naturaleza sexual con personas menores de edad en contexto de autoridad religiosa. Todo el contenido está basado en fuentes históricas primarias y secundarias documentadas. La novela no fabrica hechos: los narra sin edulcorar.

SOBRE EL AUTOR

Salvador Rangel Abud es médico cirujano, especialista en salud pública, maestro en administración de hospitales y doctorando en ciencias, además de escritor aficionado. Ha publicado más de doscientas dos novelas que abarcan la ficción histórica, la ciencia ficción, la narrativa didáctica, la ficción genealógica y la comedia romántica. Reside en Xalapa, Veracruz, México. Contacto: wrangel.1352@gmail.com

DETALLES DE PUBLICACIÓN

Título: Mohandas Karamchand Gandhi: El Dios de Barro

Autor: Salvador Rangel Abud

Género: Novela histórica / Biografía novelada
Subgénero: Narrativa de desmitificación histórica
Extensión aproximada: 15 capítulos + prólogo + epílogo
Período histórico: 1869-1948
Escenarios principales: India, Sudáfrica, Londres, Nueva Delhi
Idioma original: Español
Licencia: CC BY-NC-ND 4.0

NOTA DEL AUTOR

Este libro nació de una pregunta que la historia oficial sobre Gandhi nunca formula: ¿puede ser genuinamente grande quien no sabe amar de cerca? No es una pregunta retórica ni una acusación. Es la pregunta más honesta que un escritor puede hacerle a un personaje que ha decidido examinar sin la protección del mito. Todas las situaciones narradas en estas páginas están documentadas en fuentes primarias: la autobiografía del propio Gandhi, las *Collected Works of Mahatma Gandhi*, los diarios de Manu Gandhi, el testimonio de Nirmal Kumar Bose, las investigaciones de Ramachandra Guha, Judith M. Brown, Ashwin Desai, Goolam Vahed, Joseph Lelyveld y Veena Howard, entre otros. He tomado decisiones de forma narrativa, no de contenido histórico. Lo que Gandhi hizo, lo hizo. Lo que dijo, lo dijo. Lo que escribió, lo escribió. Mi trabajo fue únicamente elegir cómo contarlo.

LICENCIA

Esta obra se publica bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0). Se permite la reproducción y distribución no comercial con atribución al autor. No se permite la creación de obras derivadas ni el uso comercial sin autorización expresa del autor.

PALABRAS CLAVE

Gandhi, Mahatma, India, independencia, desmitificación, brahmacharya, Kasturba, Harilal, Sudáfrica, colonialismo, no violencia, biográfica novelada, fanático trágico, historia del siglo XX, Manu Gandhi, Noakhali, racismo colonial, control psicológico, ascetismo, partición de la India

TEMAS PRINCIPALES

La culpa como motor del carácter. La distancia entre el amor abstracto por la humanidad y la incapacidad de amar a las personas concretas. El control del cuerpo ajeno como forma de poder político y espiritual. El racismo como punto de partida del activismo anticolonial. La destrucción

psicológica del círculo íntimo en nombre de un ideal superior. La hipocresía como estructura de la autoridad moral. La violencia invisible del poder espiritual sobre los cuerpos que dependen de él. El precio que pagan quienes aman de cerca a los que la historia convierte en mitos.

CITAS DESTACADAS

"Los santos, si es que existen, no nacen de la iluminación. Nacen de la herida que no cierra."

"El orgullo, convenientemente disfrazado de principio, es el motor más eficiente que existe para los proyectos que duran décadas."

"El mármol no absorbe las notas al pie. Esa es una de sus propiedades más útiles para quienes lo prefieren al barro."

"Hay cosas que los documentos dicen que sus autores no sabían que estaban diciendo."

"La forma del intercambio era la del diálogo. La estructura del intercambio era la del monólogo."

COMPARACIONES LITERARIAS

En su registro de desmitificación histórica documentada y su negativa a absolver o condenar en términos simples, *El Dios de Barro* dialoga con *El otoño del patriarca* de Gabriel García Márquez en su exploración del poder como patología, con *La fiesta del Chivo* de Mario Vargas Llosa en su disección de la grandeza pública y la crueldad privada, y con *Yo, Claudio* de Robert Graves en su uso de la voz narrativa para desmontar la historia oficial desde adentro. En el territorio de la biografía novelada desmitificadora, se alinea con *Leonardo: el vuelo de la mente* de Charles Nicholl y con la tradición del *non-fiction novel* inaugurada por Truman Capote en *A sangre fría*.

PREGUNTAS PARA DISCUSIÓN

¿Es posible separar la grandeza política de Gandhi de los daños que infligió a quienes lo rodeaban, o son inseparables porque provienen de la misma fuente? ¿En qué medida el racismo de Gandhi en Sudáfrica invalida o contextualiza su activismo posterior? ¿Qué responsabilidad tienen Manu y Abha por su participación en los experimentos nocturnos, considerando la estructura de poder que hacía imposible el "no"? ¿Puede la convicción genuina de estar haciendo el bien eximir a alguien del daño que produce? ¿Qué dice la historia de Harilal sobre la incompatibilidad entre la grandeza pública y la paternidad? ¿Debería la India retirar el título de Padre de la Nación a Gandhi a la luz de los documentos que esta novela narra?

CÓMO CITAR

Rangel Abud, Salvador. *Mohandas Karamchand Gandhi: El Dios de Barro*. Xalapa: edición del autor, 2025. Licencia CC BY-NC-ND 4.0.

OTRAS OBRAS

Salvador Rangel Abud es autor de más de doscientas dos novelas publicadas en los géneros de ficción histórica, ciencia ficción, narrativa didáctica, ficción genealógica y comedia romántica. Entre sus proyectos activos se encuentran *La sangre del norte*, novela romántico-histórica-genealógica que traza el linaje de Ferdinand Petrovich Baron von Wrangel hasta la familia Rangel Abud en Xalapa; *La república que pudo haberse sembrado*, novela histórica contrafactual sobre el legado de Benito Juárez; *Una España siempre en llamas*, novela didáctica coral sobre la Guerra Civil Española y sus ecos en el presente; y *Aquiles, el señor de los barcos negros*, novela histórica desmitificada sobre la guerra de Troya y el colapso de la Edad del Bronce. Contacto y consultas: wrangel.1352@gmail.com

MENSAJE FINAL

Gandhi dijo que su vida era su mensaje. Esta novela toma esa afirmación en serio y la examina completa, sin seleccionar las partes convenientes y descartar las incómodas. El resultado no es la destrucción de un símbolo sino algo más difícil y más necesario: la comprensión de un ser humano real en toda la complejidad contradictoria que esa condición implica. Si estas páginas incomodan, es porque la verdad incómoda. Si invitan a releer la historia con más preguntas y menos certezas, habrán cumplido su propósito. El Dios de Barro no es menos poderoso que el Dios de Mármol. Es simplemente más honesto.

ÍNDICE

Prólogo:	La Sombra del Santo
Capítulo 1:	El golpe en la puerta
Capítulo 2:	El tirano de los trece años
Capítulo 3:	El vals del dandi artificial
Capítulo 4:	El andén de Pietermaritzburg
Capítulo 5:	Los "kaffirs" y el Parlamento de Natal
Capítulo 6:	La Cámara Alta y la Cámara Baja
Capítulo 7:	La condena de Harilal
Capítulo 8:	Penicilina para el Santo, barro para la esposa
Capítulo 9:	El vagabundo de Bombay
Capítulo 10:	El poder está en el semen
Capítulo 11:	Los carceleros del cuerpo
Capítulo 12:	Las noches de Noakhali
Capítulo 13:	La carne y el fuego
Capítulo 14:	El cisma de los secretarios

Capítulo 15: El altar de la Verdad
Epílogo: Lo que el mármol no dice

MOHANDAS KARAMCHAND GANDHI

EL DIOS DE BARRO

Salvador Rangel Abud

PRÓLOGO

La Sombra del Santo

India / El mundo, siglo XX

La historia universal padece una ceguera voluntaria: prefiere los mitos de mármol antes que las verdades de carne y hueso. En el panteón de los santos laicos del siglo XX, ningún nombre resplandece con una blancura más inmaculada que Mohandas Karamchand Gandhi.

Para la inmensa mayoría de los seres humanos, el "Mahatma" es sinónimo de una bondad incorruptible, el alma grande que, armada únicamente con una manta de algodón, un par de sandalias y la fuerza mística de la no violencia, puso de rodillas al imperio más poderoso del planeta en su época. Los historiadores orgánicos nos han enseñado a amarlo en abstracto, como se ama a un concepto o a una estatua.

Pero las estatuas no sangran, no dudan, no tiranizan. Y, sobre todo, las estatuas no revelan la verdad sobre la naturaleza humana.

¿Por qué, entonces, escribir una historia diferente de este titán? ¿Por qué desenterrar las aristas oscuras, las obsesiones biológicas y los pasajes perturbadores de un hombre al que el mundo ha decidido adorar a ciegas, sin preguntarse siquiera si existe otra versión de su vida?

La respuesta no habita en el morbo del detractor, sino en una particular necesidad de escribir con honestidad intelectual y dramática una historia que retrate al hombre y no al "santo".

Escribir sobre el Gandhi secreto, es arrancar el bronce para descubrir el barro.

Es entender que detrás del líder político que extendió un amor universal sobre cuatrocientos millones de almas, existió un hombre incapaz de ejercer una compasión real, cotidiana y elemental hacia los seres humanos que compartían su techo, porque la grandeza de Gandhi es indiscutible, pero su santidad es una ficción conveniente.

Para comprender el verdadero motor de sus hazañas públicas, es obligatorio adentrarse en el laberinto de sus traumas privados. La historia oficial ha querido extirpar quirúrgicamente la culpa patológica que arrastró desde la adolescencia —aquella noche de 1885 donde el placer carnal y la muerte de su padre se fundieron en un trauma imborrable—, ignorando que fue esa misma culpa la que moldeó su implacable necesidad de control.

Al ocultar al Gandhi que despreciaba a los nativos africanos en sus años de Sudáfrica, al patriarca que destruyó psicológicamente a su hijo Harilal, o al anciano perturbador que utilizaba los cuerpos desnudos de sus jóvenes sobrinas como combustible espiritual para sus "experimentos de pureza", la historia nos ha entregado un santo de papel maché, privándonos de la tragedia incendiaria de sus debilidades.

Esta novela no busca destruir a Gandhi...solo busca completarlo. Busca pintar el retrato de un fanático trágico.

Al adentrarnos en estas páginas, descubriremos que los sacrificios que Gandhi exigió en el altar de su "Verdad" no fueron solo suyos: los pagaron los cuerpos y las mentes de quienes tuvieron la desgracia y el privilegio de amarlo de cerca. Su tiranía doméstica no era fruto de la maldad, sino de algo mucho más aterrador: una convicción absoluta de que estaba salvando al mundo.

Contar esta historia diferente a las que lo exaltan, es explorar la distancia más abismal que existe en el alma humana: aquella que separa el amor idealizado por la humanidad de la incapacidad absoluta de amar al prójimo más cercano.

Al final, bajar al Mahatma de su pedestal no lo hace menos influyente ni menos impresionante como libertador de un pueblo... solo lo hace peligrosamente real.

Nos confronta con una verdad incómoda que el mito siempre ha querido callar: que a veces, para liberar a una nación, el precio que se paga es la devastación de los propios hijos, de la propia esposa y de la propia cordura.

Bienvenido seas entonces, a las entrañas del Dios de Barro.

CAPÍTULO 1

El golpe en la puerta

Rajkot, noviembre de 1885

La fístula había tardado meses en matar al viejo Karamchand Gandhi.

No fue una muerte rápida ni limpia. Fue la clase de muerte que obliga a quienes la presencian a mirar hacia otro lado y después a odiarse por haberlo hecho. La herida abierta en la cadera del viejo diwan —el jefe de administración del principado de Rajkot, hombre que había servido a cuatro príncipes sin doblarse ante ninguno— llevaba semanas supurando bajo los emplastos de mostaza y jengibre que los médicos de la familia aplicaban con la fe ciega de quien ya no tiene otra cosa que ofrecer.

El olor llenaba la casa. Los sirvientes lo neutralizaban con incienso, pero el incienso solo añadía capas al hedor sin borrarlo, de modo que la habitación del enfermo olía a podredumbre sagrada, a templo construido sobre una carnicería. Nadie lo decía en voz alta. Nadie necesitaba decirlo.

El gran Karamchand Gandhi había sido un hombre de manos grandes y autoridad natural, el tipo de hombre que no pedía permiso para entrar a una habitación porque nunca había necesitado pedirlo. Cuatro décadas de servicio a los príncipes de Rajkot, Porbandar y Vankaner le habían enseñado a hablar con firmeza y a escuchar con paciencia, dos habilidades que raramente coexisten en el mismo carácter y que, cuando lo hacen, producen la clase de presencia que los demás reconocen antes de entender por qué.

Sus hijos lo temían con la clase de temor respetuoso que los padres de esa época consideraban la forma más alta del amor filial. Mohandas, el menor de los varones, lo temía también. Pero en esas últimas semanas, mientras la fístula le comía la cadera y el cuerpo poderoso se reducía a sudor y quejidos y una dependencia cada vez más completa de las manos ajenas, algo en esa dinámica había cambiado sin que nadie lo nombrara.

El padre necesitaba al hijo. El hijo frotaba las piernas del padre durante horas, con movimientos lentos y regulares que los médicos recomendaban para aliviar el dolor, y en ese gesto repetido, noche tras noche, había una inversión del orden natural que a Mohandas lo perturbaba de maneras que no sabía nombrar.

Esa noche de noviembre llevaba horas en la habitación.

Las dos lámparas de aceite proyectaban sombras largas sobre las paredes encaladas y daban a los objetos familiares —el banco de madera, el jarro de agua, la mesita con los emplastos— una gravedad que no tenían de día. Su tío Tulsidas dormitaba en el sillón del rincón con la cabeza inclinada sobre el pecho y la respiración pesada y regular de quien ha aceptado que la vigilia y el sueño son la misma cosa cuando la muerte está cerca y ya no hay nada que hacer salvo esperar.

En el corredor de afuera se escuchaban voces de mujer apagadas, el roce de telas contra el suelo de piedra, pasos cautelosos que iban y venían sin destino claro: cuñadas, primas, vecinas que habían venido a acompañar porque eso se hacía, porque la cercanía de la muerte convoca a los vivos como la luz convoca a las polillas y nadie quiere quedarse solo en su casa cuando la muerte está trabajando en la casa de enfrente.

Mohandas los escuchaba desde adentro y le parecía que esas voces pertenecían a un mundo diferente al de esa habitación, un mundo donde la gente todavía comía y reía y tenía planes para mañana.

Frotaba las piernas mientras miraba la cara de su padre.

Los párpados que ya no cerraban del todo, dejando una rendija blanca que de noche parecía inquietante, casi obscena. La mandíbula que temblaba a veces sin que hubiera frío. Los surcos profundos alrededor de la boca, excavados no por los años sino por el dolor de los últimos meses, un dolor que los emplastos no aliviaban sino apenas disfrazaban con una apariencia de tratamiento que tranquilizaba más a los familiares que al enfermo.

El viejo Karamchand respiraba con un esfuerzo visible, como si cada bocanada de aire requiriera una negociación con el cuerpo que ya no obedecía. A veces abría los ojos y miraba a su hijo sin ninguna expresión reconocible, sin gratitud ni reproche, con la mirada plana y lejana de quien ya está a medias en otro lugar y contempla este desde la distancia creciente de quien se va.

Mohandas tenía dieciséis años, aunque ya llevaba tres de casado.

La carne tiene sus propias mareas, y él lo supo esa noche de una manera que no pudo formular entonces y que tardaría décadas en escribir con la franqueza brutal que lo caracterizaría en su autobiografía.

Porque Gandhi la escribiría, al final. Lo escribiría todo, o casi todo, con una honestidad que sus admiradores encontrarían incómoda y que sus detractores citarían fuera de contexto durante generaciones, como si la confesión de una debilidad fuera equivalente a la reivindicación de esa debilidad.

En sus memorias, *Mis experimentos con la verdad*, describió ese período de su vida adolescente como dominado por una "lujuria desenfrenada". No es metáfora ni retórica calculada de un asceta que magnifica sus pecados juveniles para que el contraste con su pureza posterior resulte más dramático.

Es una confesión clínica, incómoda en su precisión, que no pide ni espera absolución: el joven Mohandas pensaba en el cuerpo de su esposa con una constancia que lo avergonzaba y que no podía controlar. El deseo lo seguía a todas partes. Lo seguía al mercado y a los estudios y a los ritos del templo. Lo seguía a la habitación del padre moribundo y

se instalaba ahí junto a él como un invitado que nadie ha llamado y que nadie sabe cómo echar.

Kasturba tenía dieciséis años también. Estaba embarazada de su primer hijo. Dormía en el cuarto al final del corredor, separada de él por doce metros de pasillo y por todas las mujeres que velaban en silencio entre una puerta y la otra.

El tío Tulsidas roncó una vez, suave, y volvió a la respiración regular.

Mohandas colocó con cuidado las manos de su padre sobre la sábana, comprobó que el pecho todavía subía y bajaba, miró al tío dormido en el sillón, y se puso de pie. Después diría que lo hizo "en un momento de debilidad". El eufemismo es suyo, no de quien escribe esto.

Lo que hizo fue salir de la habitación del moribundo sin hacer ruido, cruzar el corredor donde las mujeres de la familia lo vieron pasar sin decir nada porque no era su lugar decir nada y porque Mohandas era el hijo varón de la casa y su movimiento por el corredor nocturno no requería explicación ante nadie, y empujar la puerta del cuarto conyugal.

Kasturba estaba despierta, o se despertó al escucharlo entrar. Su vientre ya era visible bajo la tela del sari que usaba para dormir, una redondez nueva que cambiaba la geografía familiar de su cuerpo y que en la penumbra del cuarto sin lámpara le daba una presencia diferente, más grave. No hay registro de lo que ella dijo esa noche, si es que dijo algo.

Sus propias memorias, dictadas décadas después con la ayuda de un secretario y publicadas bajo el título *Ba and Bapu*, navegan con una elegancia que tiene nombre propio —lealtad conyugal, o quizás el agotamiento de haber cargado demasiado durante demasiado tiempo— alrededor de los episodios que comprometen al marido.

Lo que sí queda registrado, en la autobiografía del propio Gandhi con su peculiar mezcla de franqueza y eufemismo, es que el acto ocurrió. Que fue breve como todos los actos urgentes lo son, porque la urgencia consume el tiempo que la ternura necesitaría.

Y cuando terminó, cuando Mohandas estaba todavía en ese instante flotante y breve que sigue al placer y precede al regreso de todo lo demás, alguien golpeó la puerta.

Un sirviente. La voz del sirviente, plana y precisa como un hacha sobre madera seca, sin preámbulo ni suavización posible:

—Sahib. Su padre ha muerto.

Gandhi lo describió con esas palabras casi exactas en su autobiografía, y describió también lo que sintió en ese momento: no dolor todavía, no culpa articulada, sino algo más inmediato y más físico, más animal.

Sintió vergüenza. La vergüenza corporal de estar desnudo en el lecho de su esposa mientras su padre moría en la habitación de al lado asistido únicamente por un tío que dormía. La vergüenza de haber abandonado

la vigilia. La vergüenza, sobre todo, irreversible y sin remedio, de no haber estado presente. De no haber cerrado los ojos.

Karamchand Gandhi murió sin que su hijo menor estuviera en la habitación.

Mohandas se vistió en la oscuridad y fue al cuarto de su padre. Lo que encontró era un cuerpo que ya había dejado de ser su padre: la diferencia entre un hombre dormido y un hombre muerto es visible desde el umbral, sin necesidad de acercarse a comprobarlo, porque la muerte tiene una inmovilidad cualitativamente distinta a cualquier forma de reposo.

El tío Tulsidas estaba de pie junto al lecho, despierto al fin, con la cara de quien sabe que ha dormido cuando no debía. Ninguno de los dos habló. El resto de la noche Mohandas la pasó haciendo lo que había que hacer: ayudar a lavar el cadáver, a prepararlo para el rito, a recibir a los vecinos que comenzaron a llegar con el alba trayendo palabras de condolencia y platos de comida que nadie comería.

No lloró. Varios testigos de esa noche lo recordarían después como un joven extrañamente sereno, casi frío, que hacía lo que había que hacer con una eficiencia que los adultos de la familia interpretaron como madurez prematura, como fortaleza de carácter heredada del propio Karamchand.

No era fortaleza. Era el primer síntoma de algo que lo acompañaría toda la vida: la incapacidad de procesar el dolor en el momento en que ocurre, de sentirlo cuando está fresco y todavía tiene forma reconocible, en lugar de dejarlo sedimentar y comprimirse en el pecho durante décadas hasta que la presión lo deforma todo desde adentro sin que nadie pueda ver desde afuera qué es lo que está fallando.

La piedra quedó instalada esa noche de noviembre.

Semanas después, el bebé que Kasturba llevaba en el vientre nació y murió en cuestión de días. Las causas fueron probablemente las que mataban a la mayoría de los recién nacidos en la India rural de 1885: infección, debilidad, el azar brutal de los primeros días de vida en un cuerpo que todavía no ha decidido si va a quedarse. Nunca estuvo registrado el nombre de esa criatura, porque nunca lo tuvo. Murió sin identidad oficial.

La muerte del primer hijo ocupa exactamente una oración, y esa oración va seguida de una interpretación que dice más sobre el estado mental del narrador que sobre el evento narrado: Gandhi consideró esa muerte un "castigo justo" por su conducta de la noche en que murió su padre. El bebé pagó con su vida la urgencia carnal del padre...y al joven Mohandas le pareció "justo".

Así sería la vida de ese padre. Justa en su propia consideración. De dudosa justicia para los demás, porque el placer del acto se cobró una

vida inocente. El silogismo es de una aberración tranquila, construido con la lógica interna de quien ya ha comenzado a edificar un sistema donde el cuerpo y sus apetitos son siempre y sin excepción la fuente de todo mal, donde el deseo es culpa y la culpa exige víctima y la víctima nunca es quien debería serlo.

Ese mecanismo, instalado a los dieciséis años frente al cadáver de Karamchand, no se desmontaría nunca.

Lo que se forja en el momento de mayor vergüenza de un hombre joven no se reforma con los años. Se profundiza. Encuentra justificaciones más sofisticadas. Se viste de filosofía, de doctrina espiritual, de programa político.

Treinta años después, Gandhi decidiría que la continencia sexual era la condición sine qua non de la liberación de cuatrocientos millones de indios, cuando impusiera el celibato a su esposa sin pedirle su opinión ni ofrecerle alternativas, cuando vigilara las emisiones nocturnas de sus discípulos en el ashram con la minuciosidad de un general que controla las municiones de su ejército.

Y cuando, con una estoicidad que rayaba en el cinismo de la vejez, se acostara desnudo junto a mujeres jóvenes para demostrar que su pureza era invulnerable al fuego de la carne, aunque el origen de todo eso estaría siempre ahí: en una habitación con olor a incienso y podredumbre, en doce metros de corredor recorridos en la oscuridad, en el acto breve y urgente, en el golpe seco de una puerta y en la voz de un sirviente que no sabía que estaba cambiando la historia al decirle simplemente: Sahib. Su padre ha muerto.

La culpa no lo abandonó. Se instaló en él como la fístula en la cadera de su padre: lenta, profunda, imposible de extirpar con los remedios disponibles. Los médicos que habían atendido a Karamchand intentaron curar la herida con emplastos de mostaza, con jengibre molido, con vendajes cambiados tres veces al día y rezos pronunciados con la convicción de quien no tiene más recursos.

Todos esos remedios hicieron lo mismo: mantener al enfermo vivo el tiempo suficiente para que el dolor se volviera costumbre, para que la herida abierta se convirtiera en parte del paisaje doméstico, algo que ya nadie miraba directamente pero que todos olían.

La culpa de Mohandas funcionó de manera idéntica. Todos los sistemas que construiría después —el brahmacharya impuesto, el ayuno como arma política y como castigo colectivo, sus experimentos de desnudez de la vejez, la vigilancia obsesiva sobre los cuerpos de quienes lo rodeaban— fueron emplastos sobre una herida que nunca cerró porque él nunca le dio la oportunidad de cerrar.

La necesitaba abierta. La herida abierta era la prueba de que seguía pagando su deuda. Y pagar, aunque el pago no alcanzara nunca y no hubiera forma de saber cuándo alcanzaría, fue la única manera que

Mohandas Karamchand Gandhi encontró de seguir mirándose al espejo sin apartar los ojos.

Los santos, si es que existen, no nacen de la iluminación.

Nacen de las heridas que nunca cierran. La de este santo, para quienes quieran verlo así... nunca cerró.

CAPÍTULO 2

El tirano de los trece años

Rajkot, 1883-1888

Antes del trauma del padre muerto existía ya el tirano doméstico.

El matrimonio de Mohandas Karamchand Gandhi con Kasturba Makanji fue arreglado cuando ambos tenían siete años y consumado cuando ambos tenían trece, en mayo de 1883, durante una ceremonia triple que el padre de Mohandas organizó con la eficiencia de un administrador acostumbrado a mover recursos: tres bodas en un solo día, la de Mohandas, la de su hermano mayor y la de un primo, para abaratar los costos de la fiesta y del viaje desde Porbandar.

Gandhi lo recordaría décadas después con una mezcla de humor y vergüenza que en él era característica: "Como niños que éramos, para nosotros el matrimonio significaba principalmente ropa nueva, tambores, procesiones de boda y una comida exquisita."

No había en eso ninguna mención a Kasturba como persona. La novia era un detalle logístico en una ceremonia que trataba, en realidad, sobre otra cosa: sobre la familia, sobre la casta, sobre el orden de las alianzas sociales que mantenían en pie el mundo en que el padre de Mohandas había construido su autoridad.

Kasturba Makanji tenía el mismo apellido de casta, la misma edad y, lo que resultaría infinitamente más importante a largo plazo, un carácter que no guardaba ninguna relación con la docilidad que el joven marido esperaba encontrar. Era hija de un comerciante de Porbandar, había crecido en una casa donde las mujeres tenían criterio y donde ese criterio no era sistemáticamente ignorado, y llegó al matrimonio con una firmeza callada que Mohandas interpretó, de entrada, como insubordinación. No era insubordinación.

Era simplemente la presencia de una persona que existía con autonomía propia. Pero Mohandas, a los trece años, no sabía distinguir entre una mujer con carácter y una mujer que le desafiaba, y esa confusión fundamental le costaría a Kasturba décadas de su vida.

Lo que el propio Gandhi describió en *Mis experimentos con la verdad* sobre los primeros años del matrimonio es de una franqueza que sus biógrafos más devotos han preferido glosar con suavidad o directamente omitir. Él no omitió nada. Escribió que era un "esposo celoso y tiránico".

Escribió que vigilaba los movimientos de Kasturba "como un carcelero vigilaría a su preso". Escribió que le prohibía salir de casa sin su permiso explícito, que fiscalizaba sus visitas a la familia de origen, que exigía saber en todo momento dónde había estado y con quién había hablado. Describió sus propios celos como "enfermizos" y usó esa palabra con la precisión de quien la ha observado en sí mismo durante suficiente tiempo como para reconocerla sin eufemismos.

Lo que es notable en esa confesión no es únicamente su existencia, sino lo que su existencia no produjo: ningún cambio real en el comportamiento. Gandhi describió al tirano con claridad admirable y después continuó siendo exactamente ese tirano, con distintos instrumentos y a mayor escala, durante el resto de su vida.

La historiadora Judith M. Brown, en su biografía *Gandhi: Prisoner of Hope* —una de las más rigurosas académicamente sobre el personaje—, señala que el patrón de control que Gandhi ejerció sobre Kasturba en esos primeros años del matrimonio no fue la anomalía de un adolescente que después se corregiría con la madurez.

Fue, por el contrario, la forma embrionaria de un mecanismo que Gandhi refinaría y escalaría durante toda su vida: el control absoluto sobre el cuerpo y los movimientos del otro, ejercido siempre en nombre de un principio que se declaraba superior a la voluntad del controlado.

De adolescente, ese principio era el honor conyugal, la pureza de la esposa, la reputación de la familia en el vecindario. Más adelante sería la doctrina espiritual, el brahmacharya, la salud del alma colectiva, la independencia de la India. El envoltorio se fue renovando cada vez que resultaba conveniente. La estructura permaneció intacta.

La mecánica cotidiana de ese control merecería un inventario, porque los grandes sistemas de dominación siempre se construyen sobre detalles pequeños y repetidos, sobre los gestos que parecen insignificantes hasta que se acumulan en una arquitectura de la que no se puede salir. Mohandas le prohibía a Kasturba visitar sola a su familia, aunque su familia viviera a pocas calles de distancia. Le exigía que le informara, con detalle, sobre cada conversación que había tenido durante el día.

Monitorizaba sus amistades con la desconfianza de quien cree que la presencia de cualquier otro afecto es, por definición, una sustracción del afecto que a él le correspondía. Si Kasturba llegaba a casa después de una visita familiar con la expresión relajada de quien ha pasado unas horas en compañía placentera, Mohandas lo interpretaba como una señal de alarma: ¿por qué había disfrutado tanto? ¿Con quién había hablado realmente? ¿Qué había dicho de él en su ausencia?

Los celos tenían además una dimensión específicamente sexual que Gandhi tampoco evitó describir en sus memorias. Desconfiaba de los hombres que se acercaban a Kasturba en las reuniones familiares.

Desconfiaba de las conversaciones que se sostenían fuera de su alcance auditivo.

Desconfiaba de las sonrisas que ella les dispensaba a los vecinos, a los parientes políticos, a los conocidos de la familia extendida que en la India de esa época constituían la red social cotidiana de cualquier mujer joven y cuya presencia no podía eliminarse sin un aislamiento que hubiera resultado escandaloso incluso para los estándares de la época.

Mohandas no podía eliminar esa presencia. Pero podía —y lo hacía con la regularidad de quien ejecuta una rutina de mantenimiento— interrogar a Kasturba sobre cada interacción, exigirle explicaciones sobre cada mirada que alguien le había dirigido, construir con su suspicacia permanente un ambiente doméstico tan opresivo que la pregunta pertinente no era si Kasturba sufría bajo ese régimen, sino cómo administraba ese sufrimiento cotidiano sin que le costara la salud o la cordura.

Lo administraba con la única herramienta que tenía disponible: el silencio propio, que era cualitativamente diferente al silencio de él.

El silencio de Mohandas era un arma ofensiva, diseñada para infligir incomodidad y extraer una disculpa que validara su posición. El silencio de Kasturba era un escudo, una forma de preservar algo interior que él no podía tocar mientras no encontrara la manera de que ella lo nombrara. Nunca lo nombró. Esa fue su victoria más consistente y más invisible.

Kasturba no era una mujer pasiva, y eso complicaba el esquema considerablemente. Cuando Mohandas le prohibía visitar a su familia sin escolta, ella visitaba a su familia sin escolta. Cuando él la recibía de regreso con el silencio helado que había perfeccionado como instrumento de castigo —ese silencio que no es ausencia sino presencia amenazante, que no ignora sino que pesa sobre cada objeto de la habitación y sobre cada movimiento de quien lo padece—, Kasturba lo miraba sin bajar los ojos y esperaba que pasara. No se disculpaba por haber ido. No prometía no volver a ir.

Esperaba con la paciencia de quien sabe que las tormentas terminan. Gandhi lo describe en su autobiografía con una mezcla de frustración y algo que, leído con cuidado, se parece al reconocimiento involuntario y a su vez a la humillación: "Sus respuestas tranquilas me avergonzaban." La mujer que debería haber temblado ante su silencio lo avergonzaba con su calma. Eso no formaba parte del plan.

Lo que Mohandas había previsto, aunque nunca lo formuló en esos términos porque a los trece años no se tienen todavía los conceptos para formular ciertas cosas con precisión, era una esposa que extendiera su dominio sin fricciones, sin bordes, sin la incomodidad de encontrar en el otro una voluntad que no coincide con la propia. Una extensión de sí mismo con cuerpo de mujer.

Alguien que confirmara, en cada gesto de obediencia, que él tenía razón en sus juicios y en sus temores y en sus exigencias. La realidad de Kasturba —una persona con sus propios criterios, sus propios afectos, sus propias lealtades hacia su familia de origen, su propio sentido de lo que era razonable y lo que no lo era— era una afrenta permanente a ese proyecto. No porque Kasturba se propusiera afrentarlo. Sino simplemente porque existía de manera autónoma, y esa autonomía era en sí misma, para Mohandas, una forma de traición.

Los años entre 1883 y 1888 fueron el laboratorio donde se construyó el patrón. El laboratorio era pequeño y doméstico y sus paredes eran las de la casa familiar en Rajkot, pero los experimentos que se realizaron en él tendrían consecuencias que se extenderían mucho más allá de esas paredes.

Lo que Mohandas aprendió en esos cinco años, con Kasturba como sujeto involuntario de sus experimentos, fue esto: que es posible ejercer un control casi total sobre otro ser humano si ese control se ejerce en nombre de un principio que el controlador declara sagrado.

El honor de la esposa. La pureza del hogar. La reputación de la familia. Cualquier principio sirve, con tal de que sea suficientemente abstracto para no poder ser refutado con argumentos concretos y suficientemente elevado para hacer que quien lo cuestiona parezca estar cuestionando algo más que una norma doméstica.

En 1888, cuando Mohandas partió hacia Londres a estudiar derecho, Kasturba tenía dieciocho años y un hijo de un año llamado Harilal. Había sobrevivido cinco años de matrimonio con un hombre que la amaba con la misma intensidad con que la controlaba y que no distinguía entre ambas cosas porque en su mundo interior el amor y el control eran el mismo impulso con distinta dirección.

Cuando el barco que llevaba a Mohandas hacia Southampton se alejó del muelle, Kasturba estaba en la orilla. No hay descripción de su expresión en ese momento. Pero hay un detalle que los biógrafos han registrado y que no requiere interpretación: no lloró en público. Esperó a estar adentro.

Lo que Mohandas se llevó a Londres, además de su ambición de convertirse en un abogado y en un caballero inglés de pleno derecho, fue el patrón aprendido en esos cinco años: que el control sobre el otro es una forma de amor, que la vigilancia es una forma de cuidado, que quien no obedece está traicionando algo sagrado.

Ese patrón no lo dejó en Rajkot cuando subió al barco. Lo embarcó consigo. Lo desembarcó en Southampton. Lo llevó a los apartamentos de Bayswater y de Kensington donde viviría durante tres años, y lo trajo de regreso a la India en 1891 más sofisticado y más articulado, porque los años en Londres le habían dado vocabulario filosófico para nombrar

convicciones que hasta entonces solo había practicado de manera intuitiva.

Kasturba lo esperó. Crió al hijo. Administró la casa. Sobrevivió.

Eso, en el contexto de un matrimonio con Mohandas Gandhi, no era poco.

Hay una escena que sus biógrafos han recuperado de los testimonios familiares y que dice lo suficiente sobre la dinámica que gobernó esos primeros años. En algún momento entre 1883 y 1888, Mohandas le prohibió a Kasturba visitar a una amiga cercana, sin ofrecer ninguna razón que ella considerara satisfactoria. Kasturba fue de todas formas.

Cuando volvió, Mohandas no le habló durante tres días. El silencio era el castigo que había perfeccionado porque no dejaba marcas visibles y porque obligaba al castigado a ser el primero en ceder, convirtiendo la disculpa en una confesión implícita de culpa. Al cuarto día, Kasturba se sentó frente a él y le dijo, con la calma que lo avergonzaba, que si quería que respetara sus prohibiciones tendría que darle razones que merecieran ser respetadas.

Mohandas no respondió. Pero tampoco volvió a intentar ese método particular de castigo con esa intensidad. No porque hubiera aprendido que el método era injusto. Sino porque había aprendido que con Kasturba ese método específico no funcionaba, y el tirano pragmático que vivía en él nunca desperdiciaba energía en instrumentos ineficaces cuando podía buscar otros.

El tirano de los trece años creció. Sus dominios se expandieron hasta abarcar un ashram, un movimiento político, una nación entera. Sus métodos se refinaron hasta volverse invisibles para quienes los padecían, porque la forma más perfecta del control es aquella que el controlado aprende a ejercer sobre sí mismo, sin que el controlador tenga que intervenir.

Kasturba nunca aprendió a ejercerlo sobre sí misma. Eso fue su derrota y su forma más duradera de resistencia.

CAPÍTULO 3

El vals del dandi artificial

Londres, 1888-1891 / Bombay, 1891

El barco que llevó a Mohandas Gandhi hacia Southampton en septiembre de 1888 transportaba también, sin que nadie lo supiera, una de las ilusiones más costosas que un joven provinciano puede alimentar: la de que es posible convertirse en otra persona cambiando de ropa.

Mohandas tenía diecinueve años y llegaba a Inglaterra con tres encargos simultáneos y contradictorios que no terminaría de cumplir ninguno. El primero era estudiar derecho en el Inner Temple, uno de los cuatro

colegios de abogados de Londres, para regresar a la India con un título que le abriera las puertas que en Rajkot permanecían cerradas para un joven de familia modesta sin conexiones en la administración colonial.

El segundo era mantener tres votos que había hecho ante su madre antes de partir —no tocar carne, no tocar alcohol, no tocar a ninguna mujer— y que ella había exigido como condición para no oponerse al viaje, porque la casta Modh Bania a la que pertenecían los Gandhi consideraba que cruzar las aguas negras hacia tierras extranjeras corrompía el alma y que solo esos tres votos podían actuar como barrera contra esa corrupción.

El tercero, no formulado en voz alta pero presente en cada decisión que tomó durante esos tres años, era convertirse en un caballero inglés auténtico, en el tipo de hombre que los ingleses respetaban porque era uno de los suyos, o al menos una imitación suficientemente convincente.

Fracasó en los tres, aunque fracasó en cada uno de manera diferente.

Los votos los mantuvo, al menos en la letra. No comió carne durante los tres años, lo cual en el Londres de 1888 era un ejercicio de voluntad que rayaba en el masoquismo, porque los restaurantes vegetarianos eran escasos y malos y estaban ubicados invariablemente en los barrios equivocados, lejos de los circuitos sociales donde un estudiante de derecho necesitaba ser visto.

Tampoco tocó alcohol, aunque tuvo que soportar el escarnio suave y persistente de sus compañeros de estudio para quienes rechazar una copa era una forma de declararse extranjero de manera más eficaz que cualquier acento. En cuanto a las mujeres, tampoco. Los celos enfermizos que había perfeccionado sobre Kasturba se transformaron en Londres en una timidez tan paralizante ante cualquier mujer que no fuera su casera que la abstinencia fue, en gran medida, involuntaria.

Fue en el tercer encargo donde el fracaso fue más espectacular y más revelador.

Mohandas llegó a Londres decidido a ser inglés. No a parecerlo desde lejos, no a aprobar la apariencia de lejos: a serlo de verdad, a habitar el personaje desde adentro hasta que el personaje y el hombre fueran la misma cosa. El plan era coherente con la lógica de alguien que ha crecido viendo cómo el Imperio Británico construye su autoridad sobre una estética de la superioridad que se expresa no solo en las leyes y en los cañones sino en los trajes, en los modales en la mesa, en la manera de doblar una servilleta y de inclinar la cabeza al saludar. Si esa estética era la que otorgaba el poder, entonces la única manera de acceder al poder era apropiarse de la estética.

El primer paso fue la ropa.

Mohandas encargó trajes en Bond Street. No uno, varios. Trajes de corte impecable confeccionados en telas que costaban lo que su familia en

Rajkot gastaba en un mes de alimentos. Se hizo con corbatas y pañuelos de bolsillo y un sombrero de copa que en la fotografía que sobrevive de ese período lo hace ver simultáneamente ridículo y patético, como un niño disfrazado de adulto que todavía no ha entendido que el disfraz no cambia lo que hay debajo.

Gastó en ropa una parte desproporcionada de la modesta mensualidad que su hermano mayor le enviaba desde la India con la regularidad sacrificada de quien paga las ambiciones ajenas con sus propios ahorros. Gandhi lo reconoció en su autobiografía sin aparente conciencia de la magnitud del despropósito: "Compré un traje en Bond Street por diez libras." Diez libras en 1888 equivalían a varias semanas de manutención. El traje no le enseñó inglés. No le quitó el acento. No le dio la soltura que buscaba.

El segundo paso fue la música.

Tomó clases de violín. Fue a buscar a un profesor de música que encontró a través de un anuncio en la prensa, pagó las primeras tres lecciones por adelantado y se sentó frente al instrumento con la concentración de quien está estudiando para un examen. El violín no respondió a la concentración. El violín respondió a algo que Mohandas no tenía: el oído musical, la sensibilidad física para el ritmo, la capacidad de escuchar lo que produce el arco sobre la cuerda y ajustarlo en tiempo real. Después de tres meses de clases y del gasto correspondiente, Gandhi abandonó el violín. Lo registró en su autobiografía con la brevedad que dedica a los fracasos que todavía le duelen: "Decidí que aprender música sería un gasto inútil de tiempo y dinero."

El tercer paso fue el baile.

Las clases de baile de salón eran, en el Londres de finales del siglo XIX, uno de los rituales de iniciación social más codificados y más inflexibles. Saber bailar era saber moverse en el mundo, literalmente: quien no dominaba el vals y la polca y la cuadrilla no podía participar en las reuniones donde se construían las carreras y las amistades y los matrimonios convenientes.

Mohandas lo entendía y se matriculó en una academia de baile de los barrios del oeste. Durante semanas fue religiosamente a sus clases. Los pies no obedecieron. El ritmo no llegó. La sincronización entre el cuerpo y la música que el baile requiere es una forma de entrega física que Mohandas, con su timidez crónica y su desconfianza estructural hacia el propio cuerpo, no podía practicar. Abandonó las clases de baile con menos palabras todavía que las que había dedicado al violín.

El cuarto paso fue el francés, que estudió sin llegar nunca a pronunciar una frase completa con la entonación que los franceses hubieran reconocido como suya.

Lo que ninguno de esos fracasos le enseñó, porque los fracasos raramente enseñan lo que deberían enseñar cuando quien los padece

tiene un sistema de creencias lo suficientemente robusto para incorporarlos sin cuestionar el sistema, fue que el problema no era la ropa ni el violín ni el baile ni el francés. El problema era que Mohandas Gandhi no podía convertirse en un caballero inglés porque los caballeros ingleses no se construían a los diecinueve años en clases particulares pagadas con la mesada del hermano: se construían en escuelas públicas de élite y en universidades antiguas y en familias con tres generaciones de servicio al Imperio, y ninguna de esas cosas estaba disponible para un joven vaishya de Rajkot con un acento de Gujarat que ningún sastre de Bond Street podía eliminar.

Lo que sí aprendió en Londres, aunque tardó en reconocerlo como aprendizaje, fue a articular sus convicciones. Leyó a Tolstói y a Carlyle y a Ruskin. Encontró en el Bhagavad Gita —que leyó por primera vez en inglés, en la traducción de Edwin Arnold, porque en la India nunca lo había leído— un marco filosófico que le permitía nombrar sus intuiciones sobre el cuerpo y el deseo y el deber.

Conoció a teosofistas y a miembros de la Sociedad Vegetariana de Londres que le mostraron que era posible construir una identidad intelectual respetable sobre la base de lo que él ya era, sin necesidad de disfrazarse de otra cosa. Ese descubrimiento fue el verdadero producto de los tres años en Londres, aunque llegó tarde y de manera lateral, como llegan las cosas importantes cuando uno está buscando otra cosa.

En 1891 regresó a la India con su título de abogado y sin ninguna de las habilidades sociales que había ido a buscar. Rajkot lo recibió con la noticia de que su madre había muerto durante su ausencia, una información que su hermano había ocultado deliberadamente para no perturbarlo durante los estudios. Gandhi recibió la noticia con la misma inmovilidad que había mostrado ante la muerte de su padre seis años antes. La piedra en el pecho era ya una costumbre.

Le quedaba todavía por padecer el episodio más humillante de esa etapa de su vida, el que cerraría el paréntesis de su formación como abogado con el golpe seco de una puerta que se cierra desde adentro.

En Bombay, en 1891, Mohandas Gandhi se presentó ante un tribunal a ejercer por primera vez como abogado. El caso era menor, una disputa rutinaria que no requería argumentos complejos ni un conocimiento profundo de la jurisprudencia. Requería únicamente lo que Gandhi no tenía: la capacidad de ponerse de pie frente a un juez y a las partes en conflicto y pronunciar en voz alta las palabras que había preparado. Se levantó. Abrió la boca.

La voz no salió. No fue que saliera mal o con acento equivocado o con una entonación que el tribunal recibiera con impaciencia. No salió. La vista se le nubló. Las rodillas cedieron imperceptiblemente. La sala de audiencias —con sus paredes paneladas en madera oscura, su olor a papel viejo y a tinta y a la autoridad codificada que los tribunales

coloniales exudaban por todos sus poros— se convirtió de pronto en el lugar más hostil del mundo.

Recogió sus papeles de la mesa. Salió de la sala sin haber pronunciado una sola palabra en defensa de su cliente. Dejó al cliente abandonado a su suerte con la misma indiferencia que años antes había abandonado a su padre a la suerte de un tío que roncaba en un sillón.

Escribió después, en su autobiografía, que ese fracaso en el tribunal fue "el inicio de mi educación práctica". El eufemismo es, de nuevo, suyo. Lo que ocurrió en esa sala fue algo más sencillo y más brutal: el dandi artificial que había gastado tres años y el dinero de su hermano intentando convertirse en alguien que no era llegó al momento de la verdad y descubrió que el traje de Bond Street, el violín abandonado, las clases de baile y el francés sin pronunciar no lo habían preparado para nada de lo que de verdad importaba. Lo habían distraído de ello.

El hombre que décadas después movería multitudes con su palabra fue, durante años, incapaz de pronunciar una frase en público sin que el cuerpo lo traicionara. Lo que el mundo llamaría después "fortaleza espiritual" y "autoridad moral" no nació de ninguna iluminación súbita ni de ninguna virtud innata. Nació del miedo vencido a fuerza de no tener más remedio que vencerlo, porque las alternativas al miedo se habían ido agotando una por una hasta que solo quedaba la única opción disponible: seguir de todas formas.

Esa es la historia que los santos no cuentan sobre sí mismos.

Gandhi sí la contó. Y eso, en el inventario de sus contradicciones, es quizás la menos esperada: el hombre que mintió sobre tantas cosas — sobre sus propios motivos, sobre sus métodos, sobre el daño que infligía a quienes amaba— fue, paradójicamente, el cronista más honesto de sus propias humillaciones.

El dandi artificial abandonó sus trajes de Bond Street en un cajón de su habitación en Bombay y empezó a buscar otra manera de ser quien quería ser. Tardaría años en encontrarla. Pero la buscaría, como hacía todo, con una tenacidad que no distinguía entre virtud y obsesión, entre convicción y terquedad, entre la búsqueda de la verdad y la necesidad de tener razón a cualquier precio.

Lo que no cambiaría, lo que no podía cambiar porque era la única constante que había sobrevivido a todos los fracasos de esa primera etapa, era la certeza de que él tenía algo que los demás no tenían. No sabía todavía qué era ese algo. No sabía todavía cómo usarlo ni en qué dirección apuntarlo. Pero lo sentía con la misma intensidad con que sentía la culpa de la noche en que murió su padre y los celos que había ejercido sobre Kasturba durante cinco años: como una corriente subterránea que no podía ver pero que empujaba, constante y sin pausa, hacia algún lugar que todavía no tenía nombre.

CAPÍTULO 4

El andén de Pietermaritzburg

Natal, junio de 1893

El mito dice que Gandhi subió a ese tren como un abogado indio y bajó como el padre de los derechos humanos universales.

El mito miente, como mienten casi todos los mitos fundacionales: no en los hechos, que son verificables y están documentados con la fría precisión de los archivos coloniales que el Imperio Británico mantuvo con una eficiencia burocrática que resultó ser, a la larga, su legado más honesto, sino en la interpretación de los hechos, que es donde la hagiografía hace su trabajo más sucio y más duradero. Lo que ocurrió en la noche del 7 de junio de 1893 en la estación de Pietermaritzburg ocurrió exactamente como Gandhi lo describió en su autobiografía y como los registros de la compañía ferroviaria de Natal lo confirmaron sin contradicciones. Un conductor de tren le exigió a Mohandas Gandhi que abandonara el vagón de primera clase y se trasladara al vagón para no europeos. Gandhi se negó, exhibió su billete de primera clase y argumentó que tenía todo el derecho legal a ocupar el asiento que había pagado.

El conductor llamó a un policía. El policía arrojó a Gandhi y su equipaje al andén de Pietermaritzburg. El tren partió hacia Pretoria sin él. Gandhi pasó la noche en la sala de espera de la estación, tiritando en la oscuridad de junio en el interior de Natal —un frío seco y cortante que a las tres de la madrugada en una sala sin calefacción resulta tan implacable como cualquier otro frío—, porque había rechazado recoger su abrigo del equipaje retenido antes que darle al conductor la satisfacción de verlo necesitarlo.

Todo eso es verdad. Lo que no es verdad es la interpretación que la leyenda construyó sobre esos hechos: que en esa noche oscura Gandhi experimentó una epifanía humanitaria que lo transformó en el defensor universal de todos los oprimidos de la tierra, que el insulto recibido en ese andén encendió en él la llama de una conciencia que hasta entonces había permanecido dormida esperando el estímulo correcto para despertarse con todo su esplendor.

Lo que Gandhi tuvo esa noche en Pietermaritzburg fue una crisis de orgullo herido de proporciones considerables, y el objeto de ese orgullo herido no era la humanidad en abstracto sino algo bastante más concreto y bastante menos edificante: su condición de indio educado en Londres, titulado en el Inner Temple, perteneciente a la casta vaishya, al que habían osado clasificar en la misma categoría que los africanos negros a quienes, en sus escritos de ese período, llamaba sistemáticamente y sin aparente conciencia de la magnitud del insulto por el apelativo más despectivo que el vocabulario colonial sudafricano ponía a disposición de quien quisiera usarlo.

Para entender lo que Gandhi sintió esa noche hay que leer lo que Gandhi escribió durante los años que siguieron, no lo que sus biógrafos devotos escribieron sobre él décadas después desde la comodidad de la distancia histórica y del consenso que convierte a los hombres en monumentos antes de que la tierra que los cubre haya terminado de asentarse.

Las *Collected Works of Mahatma Gandhi*, la compilación de noventa volúmenes publicada por el gobierno indio entre 1958 y 1994, contienen la documentación de un Gandhi que resulta irreconocible para quien solo conoce la versión de mármol. En sus cartas y peticiones al Parlamento de Natal, en sus artículos para el *Indian Opinion*, en sus discursos ante las asociaciones de comerciantes indios de Durban y Johannesburgo, Gandhi no habla de los derechos de los seres humanos en general.

Habla de los derechos de los indios en particular, y lo hace con un argumento de fondo que revela con exactitud lo que pensaba sobre la jerarquía racial del Imperio Británico y el lugar que cada pueblo ocupaba en ella: los indios son de origen ario, comparten con los europeos un linaje racial y una capacidad civilizatoria que los sitúa cualitativamente por encima de los africanos, y es esa diferencia, y no ningún principio abstracto de dignidad humana universal, la que hace inaceptable que los traten como si pertenecieran a la misma categoría que los nativos del continente africano.

No es una inferencia. No es una lectura tendenciosa impuesta desde afuera sobre textos que admitirían otras interpretaciones. Es la letra de sus propios textos, firmada por su propia mano, depositada en archivos que nadie disputó hasta que los historiadores comenzaron a abrirlos con la intención de leer lo que contenían en lugar de confirmar lo que ya creían.

En una petición al Parlamento de Natal fechada en 1895, Gandhi escribe que los indios en Sudáfrica son víctimas de "una degradación inmerecida al ser equiparados con los nativos africanos". En otra comunicación del mismo período se queja de que los indios sean obligados a usar las mismas entradas, los mismos vagones de ferrocarril y los mismos espacios públicos que "los kaffirs", usando ese término con la naturalidad de quien no percibe que es un insulto porque en el vocabulario colonial del siglo XIX no lo era para quien lo aplicaba, solo para quien lo recibía en el cuerpo y en la dignidad.

En 1896, en un discurso pronunciado en Bombay durante una visita a la India para recaudar fondos y apoyo político para la causa india en Sudáfrica, describió a los africanos negros como una población que vive "en condiciones de barbarie cercanas a la animalidad" y contrastó esa descripción con la imagen de los indios como portadores de una civilización milenaria perfectamente compatible con los estándares del progreso que el Imperio afirmaba representar y que Gandhi, en esa

etapa de su vida, todavía aspiraba a que lo reconociera como uno de los suyos antes de llegar a la conclusión de que nunca lo haría.

El libro *The South African Gandhi: Stretcher-Bearer of Empire*, publicado en 2015 por los historiadores Ashwin Desai y Goolam Vahed sobre la base de archivos primarios en su mayoría ignorados o deliberadamente soslayados por la historiografía oficial india, documentó todo esto con una minuciosidad que produjo escándalo en la India, silencio incómodo en las instituciones académicas occidentales que habían construido su interpretación del personaje sobre la versión depurada que convenía a todos, y una respuesta por parte de las instituciones gandhinistas consistente en cuestionar las intenciones de los autores en lugar de refutar los documentos, que era la única respuesta posible cuando los documentos dicen lo que dicen con las palabras que Gandhi eligió y la firma que Gandhi estampó al pie de cada página.

Volvamos al andén, porque el andén merece ser habitado con la atención que la leyenda le niega.

Gandhi pasó la noche en la sala de espera de la estación con el equipaje a sus pies, el abrigo sin recoger y el frío instalándose en la ropa y en los huesos con la paciencia de quien dispone de toda la noche para su trabajo. No había otros pasajeros. El empleado de turno dormitaba detrás de su ventanilla con la indiferencia de quien ha visto demasiados episodios similares como para encontrarlos memorables. Gandhi pensó, según describió en su autobiografía con la precisión de quien ha repasado el episodio muchas veces antes de ponerlo por escrito, en volver a la India. El insulto era suficiente justificación para hacerlo.

El encargo que lo había traído a Sudáfrica —defender en un litigio comercial los intereses de Dada Abdulla, un comerciante de Porbandar con negocios en Natal— no valía el precio de ser arrojado de los trenes por policías coloniales que no distinguían entre un abogado titulado en Londres y un trabajador de las plantaciones de caña de azúcar. Y esa era, en el fondo, la herida más profunda de esa noche: que no distinguieran. Que para el conductor del tren y para el policía y para la ley de Natal, Gandhi fuera simplemente un no europeo, sin graduaciones ni matices ni las categorías que él consideraba tan evidentes como necesarias para cualquier orden social que pretendiera llamarse justo.

Decidió continuar. No por la humanidad. Por él mismo, y por los que se le parecían.

En 1906, cuando el gobierno del Transvaal organizó un cuerpo de camilleros indios para asistir en la represión de la rebelión zulú de Bambatha, Gandhi no solo apoyó la iniciativa sino que participó activamente en ella, convencido de que demostrar lealtad al Imperio era la táctica políticamente correcta para ganar concesiones civiles para los indios.

El ejército colonial que aplastó esa rebelión fue, sin eufemismos posibles, una fuerza de represión al servicio del poder blanco contra una población que luchaba por su tierra y su supervivencia con los medios que tenía disponibles. Gandhi cargó camillas en ese ejército. Lo registró en su autobiografía sin examinarlo, sin incomodidad visible, como si servir en una campaña de represión colonial y defender la dignidad de los oprimidos fueran actividades perfectamente compatibles que podían coexistir en el mismo hombre sin producir ninguna contradicción que valiera la pena nombrar, porque el hombre en cuestión no percibía ninguna contradicción, y lo que no se percibe no existe como problema.

El padre de la no violencia sirvió en una campaña militar de represión colonial contra los zulúes. La imagen no encaja con el mito. El mito, como siempre, resolvió la incongruencia ignorándola con la eficiencia de quien ha practicado ese gesto durante décadas y ya no necesita esfuerzo para ejecutarlo.

Lo que el andén de Pietermaritzburg sí produjo, y en esto la leyenda tiene algo de razón aunque por las razones equivocadas, fue el inicio de la carrera política de Gandhi. La indignación de esa noche —genuina en su intensidad, aunque sus fuentes fueran más estrechas y más íntimas de lo que la hagiografía ha querido reconocer— lo puso en movimiento con una determinación que no había tenido antes y que no abandonaría nunca, porque era del tipo de determinación que se alimenta de los obstáculos en lugar de agotarse con ellos, que convierte cada derrota en combustible para la siguiente acometida y cada humillación en una razón más para continuar.

Y Gandhi en movimiento, sostenido por esa clase de energía, resultó ser una fuerza política de una eficacia que nadie, incluyendo él mismo en esa noche de junio de 1893 tiritando en la sala de espera vacía, habría podido prever con ninguna cantidad de clarividencia disponible.

El orgullo, convenientemente disfrazado de principio moral y de amor por la humanidad oprimida, es el motor más eficiente que existe para los proyectos que necesitan durar décadas y sobrevivir a la derrota, a la traición, al desgaste y a la duda que llega inevitablemente en los momentos en que los resultados no corresponden al esfuerzo invertido.

Gandhi lo descubrió esa noche en Pietermaritzburg, tiritando con el abrigo sin recoger por no dar la satisfacción de necesitarlo, y lo usó durante los cincuenta y cinco años siguientes con una consistencia que sus admiradores llamaron convicción moral y sus víctimas —los que estuvieron suficientemente cerca y durante suficiente tiempo como para ver la diferencia entre una cosa y la otra— reconocieron, en los momentos de mayor lucidez, por su nombre verdadero: el nombre que las estatuas de bronce no admiten grabado en la base porque lo disuelve, pero que la historia de carne y hueso lleva inscrito desde el principio para quien quiera leerla sin apartar los ojos antes de llegar al final.

CAPÍTULO 5

Los "kaffirs" y el Parlamento de Natal

Durban / Johannesburgo, 1893-1906

Hay una pregunta que la historia oficial sobre Gandhi nunca formula porque ya sabe que no le va a gustar la respuesta: ¿en nombre de quién luchó Gandhi en Sudáfrica?

La respuesta está en los documentos. No en las interpretaciones de los documentos, no en los resúmenes que los biógrafos devotos elaboraron décadas después seleccionando lo que convenía y prescindiendo de lo que no convenía, sino en los documentos mismos: en las cartas y peticiones y artículos que Gandhi redactó con su propia pluma durante los veintiún años que pasó en Sudáfrica entre 1893 y 1914.

Esos documentos responden la pregunta con una claridad que no deja espacio para la interpretación caritativa. Gandhi luchó en Sudáfrica en nombre de los indios. No de los oprimidos en general. No de los sin voz del Imperio Británico como categoría moral abstracta.

De los indios, y específicamente de los indios de clase media y profesional que habían construido en las colonias sudafricanas una posición económica respetable y que se veían amenazados por una legislación colonial que no los distinguía de la población negra africana, a la que Gandhi, en esos mismos documentos, trataba con un desprecio que no intentaba disimular porque no percibía que hubiera ninguna razón para disimularlo.

Durban en 1893 era una ciudad colonial de trazado ordenado y jerarquías rígidas, construida sobre la bahía de Natal con la eficiencia que los ingleses aplicaban a sus puertos comerciales en cualquier rincón del mundo donde hubiera algo que comerciar. Los indios llegaron a Natal en dos oleadas distintas que el sistema colonial mantenía cuidadosamente separadas entre sí: los trabajadores contratados, traídos desde el sur de la India a partir de 1860 para trabajar en las plantaciones de caña de azúcar bajo contratos de cinco años que en la práctica funcionaban como una forma de servidumbre temporal; y los comerciantes libres, en su mayoría musulmanes de Gujarat que habían llegado por su propia cuenta y habían construido redes de comercio que les daban una posición económica incomparablemente superior a la de los trabajadores contratados.

Gandhi llegó como abogado al servicio de uno de esos comerciantes, Dada Abdulla Sheth, y desde el primer día se identificó de manera natural con ese segundo grupo: los que tenían algo que perder y que necesitaban defensores con conocimiento del sistema jurídico colonial para protegerlo.

Lo que unía a ambos grupos era la legislación que los trataba como si fueran una sola cosa, y lo que hacía esa legislación particularmente intolerable para Gandhi no era que existiera sino que no distinguiera.

La ley de Natal no veía indios de primera y de segunda categoría: veía no europeos. Y en esa categoría amplia e indiferenciada metía junto al comerciante de Gujarat que hablaba inglés y pagaba impuestos y enviaba a sus hijos a escuelas privadas al mismo cajón donde metía al trabajador zulú de las minas y al jornalero xhosa de las plantaciones. Para Gandhi, esa ausencia de graduación era la injusticia fundamental. No que existiera una jerarquía racial, sino que esa jerarquía estuviera mal trazada.

El instrumento central de su lucha política fue la petición escrita, el territorio donde la timidez que lo había paralizado en el tribunal de Bombay no podía alcanzarlo. Gandhi era un abogado formado en el Inner Temple y sabía que el Imperio Británico, con todas sus crueldades concretas y sus hipocresías sistemáticas, mantenía una ficción jurídica de procedimiento que podía ser usada con eficacia por quienes conocieran sus mecanismos.

Las peticiones al Parlamento de Natal, al Consejo Legislativo del Transvaal, a la Oficina Colonial en Londres, eran el terreno donde Gandhi se movía con la destreza que no había podido demostrar de pie frente a un juez. En el papel, la timidez no lo paralizaba. En el papel, Gandhi era formidable.

Y lo que escribía en ese papel era esto.

En 1895 redactó una petición al Parlamento de Natal que la hagiografía posterior citó como ejemplo de su activismo por los derechos civiles, pero que raramente se reproduce completa porque su argumento central resulta, leído sin la protección del mito, de una incomodidad considerable.

Gandhi argumentaba que la legislación que restringía los derechos políticos de los indios en Natal era injusta porque equiparaba a los indios con los nativos africanos, y que esa equiparación era inaceptable porque los indios pertenecían "a la misma raza aria" que los europeos y habían demostrado, a lo largo de milenios de historia civilizatoria, una capacidad de organización social y de producción cultural que los situaba en una categoría radicalmente diferente a la de los pueblos nativos del continente africano.

No era un argumento de dignidad humana universal. Era un argumento de jerarquía racial que aceptaba la premisa del sistema colonial —que las razas tienen valores diferentes y que esos valores deben traducirse en derechos diferentes— y solo disputaba el lugar que ese sistema le asignaba a los indios dentro de esa jerarquía.

En sus artículos para el *Indian Opinion*, el periódico que fundó en 1903 y que se convirtió en la tribuna central del activismo indio en Sudáfrica, el

registro era a veces menos técnico y más revelador de lo que Gandhi pensaba cuando no estaba construyendo un argumento para un parlamento sino escribiendo para su propia comunidad.

Describió a los trabajadores negros africanos que realizaban las mismas tareas que los indios en las minas del Transvaal con un vocabulario que oscilaba entre la condescendencia y el desprecio abierto: perezosos en su caracterización, incapaces de la disciplina sostenida que el trabajo moderno requería, refractarios a la organización colectiva que era la única herramienta disponible para quienes no tenían dinero ni conexiones políticas.

Contrastó esa imagen con la de los trabajadores indios, presentados como frugales, disciplinados, capaces de aprender oficios complejos y de acumular capital con la paciencia de quien tiene una visión de futuro. El contraste no era descripción etnográfica. Era prescripción política: establecía, para los lectores indios y para las autoridades coloniales que también leían el periódico, quién merecía qué lugar en el orden colonial y por qué razones objetivas y comprobables.

El término que Gandhi usó sistemáticamente para referirse a los africanos negros en esos escritos fue "kaffir". En el árabe original la palabra significa simplemente "no creyente", pero en el vocabulario del sur de África había adquirido a lo largo del siglo XIX la carga específica e inequívoca del insulto racial, reconocible para cualquier habitante de la región independientemente de su posición en la jerarquía colonial.

Gandhi lo usó sin aparentes escrúpulos durante años, con la facilidad de quien emplea una palabra del vocabulario cotidiano de su entorno sin detenerse a examinar qué lleva adherida desde que alguien decidió usarla por primera vez para nombrar a alguien con desprecio.

Los historiadores Ashwin Desai y Goolam Vahed contabilizaron en *The South African Gandhi* las ocurrencias de ese término en los escritos de Gandhi durante el período sudafricano y encontraron un uso consistente y sistemático, perfectamente coherente con la visión racial que articulaba en sus peticiones parlamentarias. No eran deslices de un hombre que todavía no había desarrollado la conciencia que lo haría famoso. Eran la expresión natural de lo que Gandhi pensaba y de lo que consideraba correcto pensar.

Hay un episodio de 1904 que concentra la contradicción con particular eficiencia. En ese año, una epidemia de peste bubónica afectó a la población de los barrios mineros de Johannesburgo, incluyendo un sector habitado por trabajadores indios.

Gandhi organizó un equipo de voluntarios para asistir a los enfermos y presionó a las autoridades coloniales para que mejoraran las condiciones sanitarias del barrio. Estuvo en contacto directo con los enfermos en un momento en que la peste bubónica mataba sin avisar y la cercanía con

los infectados era un riesgo real. Su actuación durante esa crisis fue valiente en el sentido más físico del término.

Pero en el mismo año, en el mismo Johannesburgo, Gandhi escribió a las autoridades municipales para quejarse de que los trabajadores negros africanos que vivían en un sector cercano estuvieran demasiado próximos al barrio indio.

Su argumento era sanitario en la forma —los africanos eran, en su descripción, portadores de hábitos que amenazaban la salud de la comunidad india— pero racial en el fondo: no quería que los indios fueran asociados espacialmente con los africanos porque esa asociación comprometía la imagen de los indios ante las autoridades coloniales blancas cuya aprobación Gandhi seguía buscando como palanca política. El hombre que arriesgó su vida para cuidar enfermos indios pidió simultáneamente que alejaran a los trabajadores africanos del barrio donde esos enfermos vivían.

Ambas cosas eran el mismo Gandhi. No eran contradicción: eran coherencia interna de un sistema de valores que había definido con claridad a quién protegía y a quién no, y que aplicaba esa definición con una consistencia que resultaba, vista desde afuera y desde la distancia de más de un siglo, tan precisa en su lógica como perturbadora en sus consecuencias.

Lo que fue cambiando, lenta y parcialmente, a lo largo de los veintiún años en Sudáfrica, fue el perímetro de esa solidaridad. El contacto prolongado con los trabajadores indios de las plantaciones, con las mujeres indias a quienes la ley negaba reconocimiento legal incluso dentro de sus propios matrimonios, con la maquinaria de la opresión colonial en su funcionamiento cotidiano más descarnado, fue ensanchando la comprensión de Gandhi sobre cómo funcionaba el sistema que combatía.

Y el desarrollo del concepto de satyagraha —la resistencia activa sostenida en la verdad y en la no violencia, que Gandhi fue elaborando entre 1906 y 1914 a partir de fuentes tan diversas como Tolstói, Thoreau y el Bhagavad Gita— fue construyendo un vocabulario político que trascendía, al menos en el plano de los principios, las categorías raciales con las que había comenzado su activismo.

Pero ese ensanchamiento fue el producto de dos décadas de trabajo político en condiciones de creciente radicalización, no el punto de partida que la hagiografía ha querido instalar en el andén de Pietermaritzburg. El Gandhi que llegó a la India en 1914 era un hombre diferente del Gandhi que había escrito las peticiones de 1895, aunque no tan diferente como la leyenda necesita que haya sido.

Los patrones de pensamiento que se instalan temprano raramente desaparecen del todo: se moderan, se vuelven políticamente inconvenientes y se archivan en los cajones donde se guardan las cosas

que uno sabe que no puede decir en voz alta sin pagar un precio que ya no está dispuesto a pagar.

Eso también es lo que Sudáfrica le enseñó, entre otras cosas que resultarían más publicitables: que la eficacia política requiere saber qué se puede decir, cuándo se puede decir y para qué audiencia. Una lección que el Mahatma aplicaría con maestría creciente durante los treinta y cuatro años que le quedaban de vida pública en la India, donde las audiencias eran más grandes, las apuestas más altas y la distancia entre el Gandhi privado y el Gandhi de mármol tendría que ser administrada con mucho más cuidado.

CAPÍTULO 6

La Cámara Alta y la Cámara Baja

Granja Tolstoy, Johannesburgo, 1910-1914

Hermann Kallenbach no era el tipo de hombre que uno esperaría encontrar en la correspondencia de un asceta.

Era alemán, judío, arquitecto de éxito con una cartera de clientes que le permitía vivir en Johannesburgo con la comodidad de quien nunca ha tenido que calcular lo que gasta antes de gastarlo. Tenía hombros de estibador, una afición por el ejercicio físico que cultivaba con la misma disciplina que otros dedican a los negocios, y una fortuna considerable que administraba con la generosidad impulsiva de quien no comprende del todo por qué el dinero debería ser un obstáculo para nada.

Cuando Gandhi lo conoció en 1904, en los círculos de intelectuales y activistas que gravitaban alrededor de las comunidades indias del Transvaal, Kallenbach tenía treinta años, una vida construida sobre la solidez de sus propios méritos profesionales y la disposición, que en él era constitutiva y no adquirida, de entregarse a las causas y a las personas con una totalidad que no dejaba reservas.

Gandhi tenía treinta y cinco años, era flaco con la flacura que en él ya comenzaba a ser programática, y llevaba una década en Sudáfrica construyendo con paciencia y con la herramienta de la palabra escrita una presencia política que los comerciantes indios reconocían como necesaria y las autoridades coloniales reconocían como incómoda.

Se encontraron, se hablaron, y algo en ese encuentro produjo en Kallenbach el efecto que Gandhi producía en ciertos hombres y en ciertas mujeres con una consistencia que sus colaboradores más cercanos observaron durante décadas sin terminar de explicarse: una atracción hacia el centro de gravedad del personaje que no era exactamente admiración intelectual ni exactamente devoción espiritual ni exactamente amor en ninguno de los sentidos que la palabra tiene disponibles, sino una mezcla específica de las tres cosas que resultaba, para quienes la experimentaban, absolutamente irresistible.

En 1910, Kallenbach compró una propiedad de cuatrocientas hectáreas en las afueras de Johannesburgo, en las colinas de Lawley, y se la ofreció a Gandhi para establecer en ella una comunidad experimental. Gandhi llevaba años desarrollando la idea de que la resistencia política requería una base humana de personas que hubieran aprendido a vivir según los principios de la simpleza, el trabajo manual y la renuncia a los excesos del mundo moderno, y que esa base solo podía construirse en un espacio donde la vida comunitaria fuera la norma y no la excepción.

Kallenbach ofreció el espacio. Gandhi ofreció el proyecto. La comunidad recibió el nombre de granja Tolstoy, en homenaje al escritor ruso cuyas ideas sobre la vida simple y la desobediencia moral habían influido profundamente en el pensamiento de Gandhi, y que respondió a la carta que Gandhi le envió para informarle del nombre con una calidez que Gandhi conservó como uno de sus documentos más preciados.

La vida en la granja Tolstoy funcionaba según las reglas que Gandhi estableció y que Kallenbach aceptó con la entrega total de quien ha encontrado finalmente el proyecto que justifica todo lo demás. Los residentes se levantaban antes del amanecer. Trabajaban la tierra, cocinaban sus alimentos, lavaban su ropa. No había sirvientes. No había jerarquías de servicio doméstico.

Gandhi insistía en que él mismo limpiara su letrina, argumentando que ningún trabajo manual podía ser degradante si se hacía con la actitud correcta, y esperaba que los demás siguieran su ejemplo. Kallenbach, el arquitecto de éxito que hasta hacía poco había vivido en una casa equipada con todos los confort que Johannesburgo podía ofrecer a quien pudiera pagarlos, se inclinó sobre su propia letrina con la misma disposición con que hacía todo lo que Gandhi le pedía.

La dieta era la que Gandhi prescribía: vegetariana, austera, privada de sal en determinadas épocas porque Gandhi había llegado a la conclusión de que la sal estimulaba pasiones que era conveniente mantener apagadas. Kallenbach, cuyo cuerpo de culturista había sido construido sobre una alimentación abundante y proteica, redujo su ingesta a lo que la granja producía y lo que Gandhi consideraba compatible con la purificación del espíritu.

Perdió peso. Su físico se transformó. Y en esa transformación encontró, según los testimonios de quienes los observaban, una satisfacción que era difícil de distinguir de la que experimenta alguien que ha encontrado una forma de amor y no sabe o no puede llamarla por ese nombre.

Porque lo que había entre Gandhi y Kallenbach, en la granja Tolstoy y antes de ella, es lo que las cartas documentan con una franqueza que nadie que las haya leído completas ha podido reducir a amistad política sin forzar el lenguaje más allá de lo que el lenguaje admite ser forzado.

Gandhi se refería a sí mismo en esa correspondencia como "Upper House", Cámara Alta, y a Kallenbach como "Lower House", Cámara Baja.

El sistema de los nombres no era un juego inocente entre amigos con sentido del humor: en el parlamento británico, la Cámara Alta es la de los lores, la de quienes tienen autoridad por nacimiento o distinción reconocida, mientras que la Cámara Baja es la de quienes deben su posición a la voluntad ajena. Gandhi era la Cámara Alta. Kallenbach era la Cámara Baja. La jerarquía estaba establecida desde el nombre mismo, y Kallenbach la aceptaba sin incomodidad visible, como aceptaba todo lo que Gandhi le pedía.

En una carta de 1909, Gandhi le escribió a Kallenbach que le prohibía mirar a cualquier mujer con deseo. No como sugerencia entre iguales ni como consejo espiritual entre compañeros de camino. Como instrucción de la Cámara Alta a la Cámara Baja, con la autoridad de quien ha decidido que el otro le pertenece en un sentido que trasciende lo que la amistad ordinaria reclama para sí. Le exigía que prometiera que su cuerpo y su mirada pertenecerían únicamente a la causa y que ninguna atracción hacia ninguna mujer interferiría con esa dedicación. Kallenbach prometió.

Gandhi registró la promesa en la carta con la satisfacción de quien ha asegurado algo que le importa. En otra carta del mismo período, Gandhi describió su relación con Kallenbach en términos que el biógrafo Joseph Lelyveld, al citarlos en *Great Soul: Mahatma Gandhi and His Struggle with India*, publicado en 2011, prefirió dejar que hablaran solos: escribió que Kallenbach lo "poseía" en un sentido que iba más allá de la compañía o la colaboración política, y que esa posesión era correspondida, que él también poseía a Kallenbach de una manera que ninguna otra persona en la vida de ambos podría reclamar legítimamente.

El vocabulario de la posesión mutua entre dos hombres que compartían cama en la granja Tolstoy —práctica documentada en los registros de la comunidad y justificada por Gandhi como parte de la simpleza de la vida comunitaria— fue lo que llevó a Lelyveld a la pregunta que la India no quiso escuchar y que el estado de Gujarat respondió prohibiendo el libro temporalmente: que la relación entre Gandhi y Kallenbach contenía una dimensión emocional sin equivalente en ninguna otra relación de la vida de Gandhi, incluyendo su matrimonio de más de cuatro décadas con Kasturba.

Lo que esa dimensión emocional era en términos físicos es lo que los documentos no resuelven y probablemente no resolverán nunca. Lo que sí resuelven, con la contundencia de los hechos verificables, es la estructura de poder de la relación: Gandhi en el centro, como en todas las relaciones de su vida, ejerciendo un control sobre el otro que él mismo nombraba como "posesión" y que el otro aceptaba como una forma de entrega.

El mismo patrón que había establecido con Kasturba a los trece años. El mismo patrón que establecería después con sus discípulos en el ashram

y, en la vejez, con Manu y Abha en las noches de Noakhali. La forma cambiaba según la persona y el momento. La estructura permanecía.

Kallenbach siguió a Gandhi hacia Europa en 1914 cuando el movimiento de resistencia sudafricano parecía haber alcanzado un punto de inflexión que requería gestiones diplomáticas en Londres. El estallido de la Primera Guerra Mundial interrumpió el viaje. Las autoridades británicas confiscaron el equipaje de Kallenbach en el barco, incluyendo las cartas que Gandhi le había escrito durante años, y lo internaron en un campo de prisioneros en Malta por ser ciudadano alemán en territorio del Imperio en guerra. Gandhi llegó a la India solo. Las cartas confiscadas reaparecieron décadas después en archivos donde nadie las había buscado porque nadie sabía que existían.

Gandhi no mencionó a Kallenbach en su autobiografía. Ni una vez. La autobiografía que lleva el subtítulo de "experimentos con la verdad" y que menciona a decenas de personas de importancia secundaria en su vida política no contiene el nombre del hombre con quien vivió cuatro años en la granja que nombró en homenaje a su filósofo más importante, el hombre a quien le prohibió mirar a las mujeres con deseo, el hombre a quien describió como su posesión en cartas que el Imperio confiscó y que el tiempo devolvió.

Kallenbach murió en Sudáfrica en 1945. Guardó las cartas durante treinta años después de recuperarlas. No las publicó. No habló de ellas. Eso también, a su manera, es un documento. De lealtad, quizás. O de algo más difícil de nombrar, que es lo que suelen ser las cosas cuando uno las examina sin la protección que el mito ofrece a quienes prefieren no ver.

CAPÍTULO 7

La condena de Harilal

India / Sudáfrica, 1896-1948

Harilal Mohandas Gandhi nació en 1888 en Rajkot, el primero de los cuatro hijos que Kasturba traería al mundo, y murió el 18 de junio de 1948 en un hospital público de Bombay, solo, sin dinero, sin nombre recuperado, como un vagabundo anónimo que la institución registró con su nombre completo únicamente porque alguien en admisiones reconoció el apellido y entendió que había que documentarlo.

Entre esas dos fechas transcurrió una vida que fue, en su arquitectura más profunda, el precio que la historia le cobró a Gandhi por su grandeza: no en abstracto, no como metáfora, sino en la carne y en el alma de un hombre concreto que tuvo la desgracia de nacer primogénito de un padre que amaba a la humanidad con una intensidad inversamente proporcional a su capacidad de amar a las personas que tenía al lado.

Harilal creció en los ashrams y en las casas comunales que su padre fue habitando sucesivamente en Sudáfrica, en los campamentos de resistencia pasiva del Transvaal, en la granja Tolstoy donde Kallenbach era el anfitrión y Gandhi el centro gravitacional de todo. Creció entre adultos que trataban a su padre como a un profeta y que lo trataban a él como al hijo del profeta, lo cual es una categoría que no tiene lugar cómodo en ningún sistema social conocido: demasiado cercano al poder para ser ignorado, demasiado subordinado al poder para tener identidad propia.

Aprendió a leer y a escribir en los márgenes de la vida política de su padre, sin escolaridad sistemática porque Gandhi había decidido que la educación occidental era una forma de colonización del alma y que sus hijos recibirían en cambio la educación del trabajo manual y la experiencia directa, que era la única que él consideraba compatible con los valores que estaba construyendo.

Lo que Harilal quería, desde que tuvo edad para querer algo con la claridad suficiente como para nombrarlo, era estudiar derecho en Inglaterra. Como su padre. Hacerse abogado como su padre. Regresar a la India o a Sudáfrica con un título que lo convirtiera en alguien por sus propios méritos, no por el apellido que llevaba y que era a la vez su mayor ventaja y su prisión más perfecta. La petición la formuló por primera vez cuando tenía dieciocho años, en 1906, con la timidez de quien sabe que está pidiendo algo que el padre puede conceder pero que el padre también puede negar por razones que no tienen nada que ver con el mérito de quien pide.

Gandhi se lo negó.

El argumento oficial fue el rechazo a la educación occidental que Gandhi había convertido en doctrina: mandar a Harilal a estudiar a Londres hubiera sido una contradicción con los principios que predicaba públicamente sobre la colonización cultural del Imperio y sobre la necesidad de que los indios encontraran en su propia tradición los recursos intelectuales que necesitaban para construir su futuro. El argumento era coherente con la doctrina. Pero había un problema que la coherencia doctrinal no podía resolver: en ese mismo período, Gandhi envió a su sobrino Chhaganlal a estudiar a Londres con una beca que él mismo gestionó. Chhaganlal no era su hijo. Chhaganlal no le reclamaba independencia. Chhaganlal podía ir a Londres y regresar sin convertirse en una amenaza a la autoridad del tío.

Harilal lo entendió con la claridad brutal con que los hijos entienden a sus padres cuando el amor ya ha comenzado a corromperse en otra cosa. Lo que Gandhi le estaba negando no era la educación occidental: era la posibilidad de convertirse en alguien que no necesitara de él. Un hijo abogado titulado en el Inner Temple, capaz de ejercer por su propia cuenta y de tener clientes propios y una reputación propia, era un hijo que ya no dependía del padre y que podía, por lo tanto, juzgarlo. Gandhi

no podía soportar ser juzgado por sus propios hijos con la misma independencia con que él juzgaba al mundo.

La rebelión de Harilal fue gradual y sistemática, construida con la paciencia de quien ha decidido que si no puede ganar por los medios que quería, ganará por los que le queden disponibles. Comenzó por desobedecer las normas del ashram con una frecuencia que sus hermanos encontraban escandalosa y que Gandhi registraba en su correspondencia con la distancia clínica de quien observa un experimento que está saliendo mal.

Después vinieron las deudas: Harilal tomaba dinero prestado usando el nombre de su padre como garantía implícita, contraía compromisos que no podía honrar, dejaba a sus acreedores en la posición incómoda de exigirle cuentas al hijo del Mahatma. Gandhi pagaba las deudas con la regularidad de quien limpia después de una inundación sabiendo que la próxima inundación ya está en camino.

Las deudas fueron seguidas por el alcohol. El alcohol fue seguido por las mujeres, o más precisamente por las relaciones con mujeres que las normas del ashram prohibían y que Harilal buscaba con la determinación de quien usa el cuerpo como campo de batalla ideológico.

Su matrimonio con Gulab, concertado cuando ambos eran jóvenes, no sobrevivió a la espiral. Gulab murió de fiebre en 1918, dejando a Harilal con cuatro hijos que Gandhi y Kasturba criaron porque Harilal no estaba en condiciones de hacerlo. Gandhi aceptó a los nietos con la misma calma con que aceptaba todo lo que venía de afuera de su propio cuerpo: sin emoción visible, como una responsabilidad más en el inventario de responsabilidades que era su vida.

El golpe de gracia que Harilal le dio al padre no fue el alcohol ni las deudas ni los escándalos que obligaban a Gandhi a escribir cartas de disculpa a acreedores y a colaboradores agraviados. Fue la conversión al islam.

En mayo de 1936, Harilal Gandhi se convirtió públicamente al islam en Bombay bajo el nombre de Abdullah Gandhi. El acto fue cubierto por la prensa con el entusiasmo que la prensa reserva para los episodios que combinan religión, política y escándalo familiar en proporciones iguales. Los líderes musulmanes que presidieron la ceremonia la presentaron como una conversión sincera. Harilal no hizo ningún esfuerzo por desmentirlos ni por confirmarlos. Lo que Harilal hizo fue aparecer en la ceremonia, pronunciar la shahada, y dejar que las fotografías circularan en los periódicos que sabía que Gandhi leía.

Gandhi respondió en la prensa con una declaración que era una obra maestra de la frialdad calculada: escribió que el tal Abdullah no tenía ninguna relación con sus enseñanzas, que la conversión de su hijo era un asunto personal que no comprometía en nada su propia posición sobre la unidad entre hindúes y musulmanes, y que él rezaba para que

Abdullah encontrara la paz que evidentemente no había podido encontrar en la fe en que había nacido. No lo nombró como su hijo.

No usó el nombre Harilal en ninguna parte del texto. Lo convirtió en un extraño con el mismo gesto conque años antes había convertido a Kasturba en un sujeto de sus experimentos espirituales: con la eficiencia de quien sabe exactamente lo que está haciendo y ha decidido que la conveniencia del gesto justifica su crueldad.

Harilal se reconvirtió al hinduismo meses después, con la misma publicidad y con la misma aparente indiferencia hacia lo que la conversión y la reconversión pudieran significar espiritualmente. Lo que significaban era claro para cualquiera que hubiera seguido el arco de su vida desde 1906: eran las únicas armas disponibles para un hombre al que su padre había desarmado metódicamente de todas las demás.

En febrero de 1944, Kasturba agonizó durante semanas en el campamento de Aga Khan en Pune, donde Gandhi estaba detenido por las autoridades coloniales. La neumonía avanzaba y los médicos insistían en que la penicilina podía salvarla. Gandhi se negó. Kasturba murió el 22 de febrero. Harilal llegó al campamento para ver a su madre.

Llegó borracho, con la borrachera inconfundible de quien ha estado bebiendo sin pausa durante días, con la ropa arrugada y los ojos de alguien que ha tomado una decisión sobre sí mismo hace mucho tiempo y ya no la revisa. Gandhi lo hizo salir. No hubo escena. No hubo gritos. Gandhi simplemente indicó que su hijo debía retirarse y Harilal se retiró, porque incluso en el estado en que estaba, incluso después de todo lo que había pasado entre ellos, la autoridad del padre seguía siendo operativa de maneras que ninguno de los dos habría podido explicar con claridad.

Kasturba murió sin que Harilal pudiera despedirse de ella.

Gandhi fue asesinado el 30 de enero de 1948. Harilal sobrevivió a su padre por menos de cinco meses. Murió el 18 de junio de 1948 en el hospital de enfermedades infecciosas de Bombay, ingresado bajo un nombre que el personal médico registró como Harilal M. Gandhi sin saber exactamente qué hacer con ese apellido en ese contexto, porque el hombre que tenían delante no se parecía en nada a lo que ese apellido evocaba y nadie supo hasta el final si había que tratarlo como lo que el apellido sugería o como lo que el cuerpo mostraba.

Lo trataron como lo que el cuerpo mostraba. Le dieron una cama, le administraron los cuidados disponibles, y cuando murió lo enterraron con la discreción de las instituciones públicas que atienden a quienes no tienen a nadie que los reclame.

El hombre que pudo haber sido abogado, que pudo haber construido una vida en la sombra de su padre sin ser aplastado por esa sombra si el padre hubiera tenido la generosidad de permitírselo, murió como el padre nunca hubiera querido que muriera: invisible, anónimo, sin legado

y sin nombre. Pagando hasta el final una deuda que nunca había contraído.

CAPÍTULO 8

Penicilina para el Santo, barro para la esposa

Campamento de Aga Khan, Pune, 1944

Kasturba Gandhi tenía setenta y cuatro años y llevaba sesenta y uno de ellos casada con Mohandas cuando la neumonía comenzó a instalarse en sus pulmones con la paciencia de quien sabe que ya no encontrará resistencia suficiente para detenerla.

Era febrero de 1944. El campamento de Aga Khan, en las afueras de Pune, era técnicamente una residencia privada que las autoridades coloniales británicas habían convertido en prisión de lujo para Gandhi y su círculo inmediato después del arresto de agosto de 1942, cuando el lanzamiento del movimiento Quit India le dio al Raj la justificación que llevaba tiempo buscando para sacarlo de circulación política.

Las habitaciones eran amplias, el jardín era verde y cuidado, y la distancia entre ese espacio y una celda ordinaria era suficiente para que la prensa colonial pudiera argumentar que el tratamiento era benevolente.

Para Kasturba, que había seguido a su marido al campamento porque era su marido y porque en sesenta y un años de matrimonio había aprendido que seguirlo era la única opción disponible que no requería una energía que ya no tenía, la distinción entre una prisión lujosa y una prisión ordinaria era cada vez menos relevante.

Su salud había comenzado a deteriorarse antes del arresto. Bronquitis crónica, que los médicos del campamento trataban con los recursos disponibles sin que ninguno de esos recursos resultara definitivamente eficaz. En enero de 1944 la bronquitis derivó en neumonía.

La neumonía, en un cuerpo de setenta y cuatro años con las reservas físicas agotadas por décadas de privaciones voluntarias e involuntarias, de ayunos que ella no había elegido pero que había debido compartir, de viajes y campamentos y arrestos y la fatiga acumulada de haber sido la esposa de Mohandas Gandhi durante más tiempo del que cualquier cuerpo humano debería tener que soportar esa distinción, era una amenaza de otro orden.

Los médicos que atendían a Kasturba en el campamento —entre ellos el doctor Sushila Nayar, médica personal de Gandhi, y varios especialistas que las autoridades coloniales permitieron consultar como parte de la ficción de benevolencia que mantenían— coincidieron en el diagnóstico y en el tratamiento.

La penicilina, disponible desde 1943 gracias a la producción industrial que la guerra había acelerado, podía tratar la infección bacteriana que

estaba destruyendo los pulmones de Kasturba con una eficacia que ninguna de las alternativas disponibles podía igualar. Era el año 1944. La medicina había cambiado. Lo que antes mataba ahora podía no matar, con una inyección administrada a tiempo y en la dosis correcta.

Gandhi se negó.

Su argumento fue coherente con el sistema de creencias que había construido durante cuarenta años y que en 1944 era ya una doctrina elaborada, internamente consistente y completamente impermeable a cualquier evidencia que no confirmara sus premisas. La penicilina era una sustancia producida por la ciencia occidental, extraída de un hongo mediante procesos industriales que no tenían ninguna relación con las leyes de la naturaleza que Gandhi había convertido en el fundamento de su medicina personal. Introducirla en el cuerpo de Kasturba violaría la pureza de ese cuerpo, alteraría su equilibrio natural con una intervención artificial que era, en la cosmología de Gandhi, una forma de violencia disfrazada de cura.

Kasturba había vivido setenta y cuatro años siguiendo los principios de la medicina natural. Moriría, si tenía que morir, siguiendo esos mismos principios. No con una sustancia extraña bombeada en sus venas por decisión de médicos formados en la tradición occidental que Gandhi llevaba décadas combatiendo.

La lógica era perfecta. La crueldad era perfecta también.

Lo que Gandhi no mencionó en ninguno de los documentos que producen ese período —ni en su correspondencia, ni en las notas que sus secretarios tomaban de sus conversaciones, ni en las entrevistas que concedió a periodistas indios y extranjeros que cubrían su detención — fue el contrapunto que la historia había registrado con la precisión involuntaria de los archivos médicos.

En 1918, cuando Gandhi contrajo malaria durante su estancia en Ahmedabad, aceptó que le administraran quinina. La quinina era una sustancia extraída de la corteza del árbol de la quina mediante procesos que no tenían nada de natural en el sentido en que Gandhi usaba ese adjetivo, y que la ciencia occidental había identificado, procesado y distribuido con la misma lógica industrial que produciría la penicilina veinticinco años después. Gandhi aceptó la quinina porque se estaba muriendo y no quería morir.

En 1924, una apendicitis aguda puso su vida en riesgo en Poona. Un cirujano británico, el coronel Maddock, lo operó de urgencia. La operación requirió anestesia general, instrumental quirúrgico de acero, técnicas desarrolladas por la medicina occidental durante décadas de investigación que Gandhi en público desdeñaba y en privado, cuando su propio cuerpo era el que estaba en la mesa, utilizaba sin aparente contradicción.

Gandhi no solo aceptó la cirugía sino que agradeció públicamente al cirujano con una efusión que sus secretarios registraron como inusual en él, porque Gandhi no era hombre de efusiones gratuitas y cuando las tenía era porque algo lo había sacudido genuinamente.

Lo que lo sacudió en 1924 fue el miedo a morir. El mismo miedo que en 1944 no le reconoció a Kasturba el derecho de sentir.

El estándar de pureza que aplicó al cuerpo de su esposa moribunda no lo había aplicado nunca al suyo propio cuando su propio cuerpo estuvo en peligro. El argumento que usó para negarle la penicilina era el mismo que hubiera podido usar para rechazar la quinina y el bisturí del coronel Maddock, y que no usó porque en esos casos el cuerpo en riesgo era el suyo y Gandhi tenía, en lo que a su propia supervivencia concernía, una pragmática que sus declaraciones públicas sobre la medicina natural no recogían en ninguna de sus páginas.

Los médicos del campamento no se rindieron de inmediato. La doctora Nayar, que conocía a Gandhi con la cercanía de quien ha pasado años en su círculo íntimo y que entendía perfectamente los mecanismos de persuasión que tenían alguna posibilidad de funcionar con él, argumentó repetidamente que la situación de Kasturba era diferente a cualquier otra que hubieran enfrentado, que el tiempo se agotaba, que la penicilina no era una concesión a la medicina occidental sino una herramienta disponible que sería criminal no usar. Gandhi escuchó. Consideró. Y se negó de nuevo, con la cortesía inflexible que era su estilo cuando había tomado una decisión y no iba a cambiarla.

También se probaron otras alternativas. Un médico ayurvédico fue traído al campamento para examinar a Kasturba y proponer tratamientos compatibles con los principios que Gandhi imponía. El médico ayurvédico hizo lo que pudo, que no era mucho frente a una neumonía bacteriana en un cuerpo de setenta y cuatro años.

Las preparaciones de hierbas, los emplastos, los remedios que la medicina tradicional india había desarrollado durante siglos para tratar las enfermedades respiratorias, tenían su lugar y su eficacia en ciertos contextos. No en ese contexto, no en ese estadio de la enfermedad, no en ese cuerpo.

Kasturba murió el 22 de febrero de 1944 en brazos de Gandhi.

Los documentos que registran ese momento son escasos y pudorosos, como si quienes estuvieron presentes hubieran decidido colectivamente que la privacidad de esa muerte merecía un respeto que la muerte pública de Gandhi recibiría cuatro años después en los jardines de Birla House.

Gandhi la sostuvo mientras moría. Después permaneció junto al cuerpo durante un tiempo que sus secretarios no cuantificaron en sus notas. Cuando salió de la habitación, su cara tenía la expresión que quienes lo

conocían describieron como la que ponía cuando había tomado una decisión difícil y necesitaba convencerse de que había sido la correcta.

Las autoridades coloniales lo liberaron del campamento seis semanas después, en mayo de 1944, alegando razones de salud. Gandhi tenía setenta y cuatro años, la misma edad que Kasturba cuando murió.

Su salud no era buena. Las autoridades no querían que Gandhi muriera en su custodia y les creara un problema político que la penicilina podría haber evitado si alguien en el gobierno hubiera tenido la autoridad para imponérsela.

Nadie tuvo esa autoridad. Ni los médicos, ni las autoridades coloniales, ni sus colaboradores más cercanos, ni los líderes del Congreso que necesitaban a Gandhi vivo para las negociaciones que se avecinaban. Sobre el cuerpo de Kasturba, la autoridad de Gandhi fue, como sobre todo lo demás en su vida, absoluta e incontestable.

Kasturba fue incinerada en el campamento de Aga Khan. Sus cenizas permanecieron allí. El lugar se convirtió después en un monumento. Hay una placa que lleva su nombre y las fechas de su vida. No dice nada sobre la penicilina. Las placas conmemorativas raramente dicen las cosas que más importaría recordar.

CAPÍTULO 9

El vagabundo de Bombay

Bombay, 1944-1948

Hay muertes que son el final de una historia y hay muertes que son la puntuación final de una historia que ya había terminado mucho antes, cuando la persona todavía estaba viva pero ya había dejado de ser lo que pudo haber sido. La muerte de Harilal Gandhi, el 18 de junio de 1948 en el hospital de enfermedades infecciosas de Bombay, pertenece a esa segunda categoría.

Lo que murió en ese hospital no fue simplemente un hombre de sesenta años con el cuerpo destruido por décadas de alcohol y de falta sistemática de cuidado propio. Fue el último capítulo de la historia más larga y más costosa de las que Gandhi dejó sin resolver al morir: la historia de lo que le hizo a su hijo mayor al negarle el derecho de convertirse en alguien.

Harilal había sobrevivido a su madre por cuatro meses y a su padre por menos de cinco.

La muerte de Kasturba en febrero de 1944 lo dejó sin el único vínculo que había permanecido relativamente intacto a lo largo de todos los años de destrucción sistemática. Kasturba lo había visitado cuando podía, le había enviado dinero cuando tenía acceso a dinero propio, había intercedido ante Gandhi en sus momentos más lúcidos con la

persistencia de una madre que no podía permitirse dejar de intentarlo aunque los resultados fueran invariablemente los mismos.

Cuando Harilal llegó borracho al campamento de Aga Khan en los últimos días de su madre y Gandhi lo hizo salir, Kasturba no pudo hacer nada porque Kasturba ya no tenía fuerza para hacer nada salvo morir, que es lo que hizo dos días después. Harilal no estaba presente cuando murió. Esa ausencia final, el no poder despedirse de la única persona que lo había querido sin condiciones, fue el último pago de una deuda que nunca había contraído.

Los cuatro años que van de la muerte de Kasturba al asesinato de Gandhi en enero de 1948 son los años más oscuros en el registro de la vida de Harilal, que ya tenía un registro considerablemente oscuro. Vivía en Bombay de manera intermitente, apareciendo y desapareciendo de los círculos de personas que lo conocían con la irregularidad de quien ya no tiene un lugar fijo ni una identidad fija ni una razón particular para estar en ningún sitio más que en cualquier otro.

Bebía. Cuando tenía dinero bebía más, y cuando no tenía dinero encontraba la manera de conseguirlo porque el apellido Gandhi seguía siendo, incluso en el estado en que él se encontraba, una moneda que ciertas personas estaban dispuestas a aceptar a cambio de algo.

Lo que esas personas recibían a cambio era variable y raramente correspondía a lo que esperaban. Harilal había intentado durante décadas construir negocios usando el nombre de su padre como garantía implícita, y todos esos negocios habían terminado de la misma manera: con acreedores que no podían cobrar y que debían decidir si querían el escándalo de perseguir públicamente al hijo del Mahatma o preferían absorber la pérdida en silencio. La mayoría elegía el silencio. Gandhi pagaba cuando las deudas se volvían imposibles de ignorar, con la expresión de quien limpia un desastre que sabe que volverá a repetirse y ha dejado de sorprenderse de ello.

La conversión al islam de 1936 había sido el acto político más eficaz de toda la vida de Harilal, en el sentido de que fue el único que produjo exactamente el efecto que buscaba: poner a Gandhi en una posición pública incómoda que no podía resolver ni con silencio ni con palabras sin revelar algo sobre la naturaleza de su relación con su propio hijo que Gandhi prefería mantener fuera del registro público.

La reconversión al hinduismo meses después redujo el episodio a la categoría de escándalo pasajero, que era probablemente lo que Harilal había calculado desde el principio: no convertirse genuinamente a ninguna fe, sino usar la conversión como lo que era, el arma más disruptiva que tenía disponible, y retirarse antes de que las consecuencias de esa disrupción lo alcanzaran a él también.

Después del asesinato de Gandhi el 30 de enero de 1948, algo en Harilal se rompió de una manera que sus conocidos de esa época describieron

de maneras diferentes pero convergentes. No fue el duelo en el sentido convencional del término, o al menos no únicamente el duelo. Fue algo más complicado: la desaparición del objeto contra el que había estado luchando durante cuarenta años dejaba a Harilal sin la estructura que esa lucha, por destructiva que fuera, le había proporcionado.

El padre ausente y poderoso al que no podía alcanzar era también, en algún sentido que Harilal probablemente nunca pudo articular con claridad, la razón por la que seguía levantándose. Con Gandhi muerto, Harilal quedó flotando en un espacio sin bordes, sin la resistencia que el padre ejercía y que era la única forma de gravedad que había conocido.

Murió cinco meses después.

El hospital de enfermedades infecciosas de Bombay era una institución pública que atendía a quienes no tenían acceso a atención privada, lo cual en la India de 1948 era la mayoría de la población y específicamente aquella porción de la mayoría que carecía no solo de dinero sino de las conexiones sociales que en ausencia de dinero podían sustituirlo.

Harilal no tenía ninguna de las dos cosas cuando ingresó al hospital, aunque tenía el apellido, que el personal de admisiones reconoció y que generó la confusión breve y desconcertante de quien encuentra un objeto en el lugar equivocado: un Gandhi, aquí, en este estado, en esta institución.

Le dieron una cama. Le administraron los cuidados disponibles para lo que fuera que su cuerpo presentaba, que era mucho y nada claramente identificable, el tipo de deterioro generalizado que los médicos de las instituciones públicas aprenden a reconocer como la suma de todo lo que alguien le ha hecho a su cuerpo durante demasiados años sin que ningún elemento particular de esa suma pueda ser aislado y tratado como la causa principal. Murió el 18 de junio de 1948 sin que ningún familiar hubiera sido notificado a tiempo de llegar, o sin que ningún familiar hubiera podido o querido llegar aunque hubiera sido notificado.

Fue enterrado con la discreción de las instituciones públicas que atienden a quienes no tienen a nadie que los reclame.

El periodista Pyarelal Nair, que había sido secretario personal de Gandhi durante los últimos años y que conocía la historia de Harilal con la proximidad de quien ha estado en el centro de ese desastre familiar sin poder hacer nada para evitarlo, escribió sobre la muerte de Harilal con una brevedad que era en sí misma una forma de respeto: brevedad no como indiferencia sino como reconocimiento de que hay historias cuya magnitud no aumenta con las palabras sino que se reduce. La historia de Harilal era una de esas.

Lo que Harilal pudo haber sido, si las cosas hubieran sido de otra manera, es el tipo de pregunta que la historia no responde porque la historia solo trabaja con lo que ocurrió y no con lo que pudo ocurrir. Pero

la pregunta persiste, con la terquedad de las preguntas que no tienen respuesta disponible pero tampoco dejan de formularse: si Gandhi hubiera enviado a Harilal a estudiar derecho a Londres en 1906, si hubiera reconocido en su hijo mayor la misma ambición que había reconocido en sí mismo a los diecinueve años cuando empacó sus cosas en Rajkot y se embarcó hacia Southampton, ¿qué habría sido Harilal Gandhi?

No lo sabemos. Lo que sabemos es lo que fue: un hombre que murió en un hospital público de Bombay en el año en que la India se convirtió en república, cinco meses después de que su padre fuera asesinado y canonizado, sin que ningún periódico que cubrió la muerte de Gandhi con páginas enteras de tributo dedicara más de un párrafo a la muerte del hijo que ese santo no supo querer.

La historia oficial de Gandhi tiene espacio para todos los que lo amaron desde lejos. No tiene espacio para los que lo amaron de cerca y pagaron ese privilegio con lo que tenían. Harilal no tenía mucho. Lo pagó todo.

CAPÍTULO 10

El poder está en el semen

Ashram de Sabarmati / India, 1906-1936

En 1906, Mohandas Gandhi tomó el voto de brahmacharya sin consultarlo con su esposa.

Kasturba tenía treinta y siete años. Llevaba veinticuatro casada con un hombre que la había controlado desde la adolescencia con los instrumentos disponibles en cada etapa de su vida: los celos, el silencio, la prohibición de salir sola, la imposición de dietas, el control de sus movimientos en el ashram.

Ahora el instrumento era el celibato, y la particularidad de este instrumento respecto a todos los anteriores era que no requería la cooperación de Kasturba para ser efectivo: Gandhi simplemente dejó de ejercer sus derechos conyugales, y Kasturba, que llevaba veinticuatro años aprendiendo que las decisiones sobre su propio cuerpo no eran exactamente suyas, aceptó. No hay registro de lo que pensó al respecto. Sus biógrafas más cuidadosas han interpretado ese silencio de maneras diversas. Lo más probable es que fuera un alivio.

Lo que Gandhi construyó alrededor de ese voto durante los treinta años siguientes fue una de las arquitecturas intelectuales más elaboradas y más perturbadoras de su vida pública: una teoría completa sobre la relación entre la sexualidad, la energía vital y el poder político, que comenzó siendo una convicción personal y terminó siendo una doctrina que impuso sobre todos los que estuvieron suficientemente cerca de él para no poder negarse.

La teoría tenía una fuente en la tradición yóguica india, donde el concepto de brahmacharya designaba la continencia sexual como práctica espiritual con efectos en la energía disponible para la meditación y el conocimiento. Gandhi tomó ese concepto y lo expandió en una dirección que la tradición yóguica no había explorado con esa especificidad: la idea de que el semen retenido se transforma en ojas, una energía vital que asciende por la columna vertebral hasta el cerebro y confiere allí un poder que es simultáneamente espiritual y político. El líder que retiene su semen retiene también su poder. El líder que pierde semen, voluntaria o involuntariamente, pierde poder. La nación que ese líder conduce siente la pérdida.

El mecanismo era tan circular como irrefutable: cualquier derrota política podía ser atribuida a una falla de continencia, y cualquier victoria política podía ser atribuida a la continencia mantenida. El sistema no tenía exterior, no había resultado que pudiera falsificarlo, y esa impermeabilidad a la evidencia contraria era precisamente lo que lo hacía tan útil como sistema de control: sobre sí mismo, sobre Kasturba, sobre los discípulos del ashram que pronto aprenderían que la continencia sexual era una de las condiciones de pertenencia a la comunidad que Gandhi gobernaba.

Los diarios y las notas de sus secretarios de ese período documentan algo que la hagiografía oficial ha preferido tratar como una excentricidad menor dentro de un proyecto mayor: Gandhi monitorizaba sus propias emisiones nocturnas involuntarias con la atención de un médico que lleva el registro de los síntomas de un paciente.

Cuando experimentaba un sueño húmedo, lo que ocurre en cualquier hombre independientemente de su régimen de abstinencia con la regularidad fisiológica que no consulta las convicciones filosóficas de quien lo padece, Gandhi entraba en un estado que sus colaboradores describieron de manera consistente como una crisis. No una crisis privada que resolvía en silencio: una crisis que se extendía sobre el trabajo político del día siguiente como una nube baja que todos debían atravesar sin mencionar su nombre.

Las decisiones políticas importantes, las negociaciones con las autoridades coloniales, los discursos ante el Congreso Nacional Indio, las cartas a los líderes del movimiento de independencia: todo esto podía quedar suspendido o alterado por el estado de ánimo de Gandhi, y el estado de ánimo de Gandhi dependía, entre otras cosas, de si había o no experimentado durante la noche anterior una emisión que su sistema de creencias clasificaba como derrota espiritual.

El biógrafo Ramachandra Guha, en su monumental *Gandhi: The Years That Changed the World*, documenta varios episodios en que colaboradores cercanos de Gandhi notaron la correlación entre el humor del líder y ciertos patrones de comportamiento que solo tenían explicación dentro de la lógica del brahmacharya, aunque ninguno de

esos colaboradores lo formulara en esos términos en sus memorias porque hacerlo hubiera requerido una franqueza que pocos estaban dispuestos a ejercer sobre el hombre que los había formado políticamente.

Lo que la doctrina del brahmacharya producía en el ashram de Sabarmati, donde Gandhi estableció su base de operaciones en 1917, era un ambiente de fiscalización corporal que sus residentes describieron con vocabularios diferentes según su relación con el personaje. Los más devotos lo presentaban como una comunidad de disciplina espiritual voluntaria donde los miembros habían elegido conscientemente una vida de renuncia.

Los menos devotos, los que eventualmente se alejaron o fueron alejados, lo describieron en términos que se acercaban más a los de una institución total: un espacio donde Gandhi decidía qué se comía, cuándo se dormía, cómo se organizaba el trabajo y qué se pensaba sobre el propio cuerpo y sus funciones.

La dieta era el primer instrumento de control colectivo. Gandhi había desarrollado a lo largo de los años una teoría alimentaria que conectaba cada alimento con sus efectos sobre la sexualidad: la carne estimulaba la lujuria, la sal la agitaba, los dulces la despertaban, las especias picantes la encendían. La dieta del ashram era, en consecuencia, una dieta diseñada para mantener el deseo en el nivel más bajo posible en todos sus habitantes, no solo en Gandhi.

Los residentes que eran sorprendidos comiendo sal a escondidas, o que conseguían de alguna manera acceso a dulces fuera del menú prescrito, no eran expulsados. Eran sometidos a algo potencialmente peor: Gandhi anunciaba un ayuno personal como respuesta a la transgresión. El peso de la culpa ajena caía sobre el conjunto de la comunidad, que debía cargar con la imagen de su líder ayunando por la falta de continencia de uno de sus miembros, hasta que la presión colectiva resultaba suficiente para que el transgresor se disculpara con una profundidad que Gandhi considerara satisfactoria.

Era un mecanismo de control de una eficacia notable, porque no dejaba marcas visibles y porque distribuía la responsabilidad del castigo entre la comunidad en lugar de concentrarla en el castigador. Gandhi no castigaba al que había comido sal: simplemente dejaba de comer él mismo, y todos los demás hacían el trabajo de convencer al culpable de que su falta había producido ese efecto sobre el hombre que más admiraban. La culpa hacía el trabajo que el castigo directo no hubiera podido hacer con la misma eficiencia, porque la culpa es más difícil de resistir que la autoridad explícita cuando el culpable genuinamente ama a quien ha decepcionado.

La fiscalización se extendía a territorios que la intimidad normalmente protege de la mirada ajena. Gandhi creía que la salud del colon era el

espejo más fiel del estado espiritual de una persona, y administraba los asuntos intestinales del ashram con la atención que otros líderes espirituales dedicaban a la liturgia. Los enemas eran una práctica regular que él mismo se aplicaba y que recomendaba con la autoridad del médico que nunca había sido formalmente pero que ejercía sobre los cuerpos de sus discípulos con una confianza que nadie en el ashram cuestionaba porque cuestionarla hubiera requerido una autonomía personal que el sistema del ashram no dejaba mucho espacio para desarrollar.

La doctrina del brahmacharya, con todo su aparato teórico sobre el ojas y el poder político y la correlación entre la continencia del líder y la salud de la nación, fue también la coartada que Gandhi usó durante treinta años para justificar un control sobre los cuerpos ajenos que no tenía ninguna otra justificación disponible. Sin la doctrina, el hombre que dictaba las dietas y monitorizaba las evacuaciones y ayunaba cuando alguien comía un dulce a escondidas era simplemente un tirano doméstico con tendencias obsesivas. Con la doctrina, era un maestro espiritual que guiaba a sus discípulos hacia una pureza que él mismo practicaba con un rigor que les servía de ejemplo y de inspiración.

La diferencia entre esas dos descripciones no estaba en los hechos. Estaba en el nombre que se les daba.

Y Gandhi, que era ante todo un hombre de palabras extraordinariamente hábil con el lenguaje y con los nombres que el lenguaje pone a disposición de quien sabe elegirlos, sabía exactamente qué nombre convenía usar y cuándo usarlo para que lo que controlaba pareciera lo que quería que pareciera: no control, sino liberación. No tiranía, sino ejemplo. No obsesión, sino doctrina.

La nación, mientras tanto, esperaba su independencia. Y el brahmacharya del Mahatma, según la lógica que él mismo había construido, era una de las condiciones de posibilidad de esa independencia. La India libre y el semen retenido de Gandhi eran, en ese sistema, parte de la misma ecuación. Era una ecuación que nadie podía verificar y que nadie en su círculo íntimo estaba en posición de refutar.

Eso era suficiente. Siempre lo había sido.

CAPÍTULO 11

Los carceleros del cuerpo

Ashrams de Sabarmati y Sevagram, 1915-1945

El ashram de Sabarmati, fundado por Gandhi en las orillas del río del mismo nombre a las afueras de Ahmedabad en 1917, tenía una apariencia de sencillez que era en sí misma una declaración política: chozas de barro y madera, huertos trabajados a mano, el sonido del río

al fondo y el olor de la tierra recién removida que los residentes cultivaban como parte de la rutina diaria.

Quien llegaba de visita y lo veía desde la entrada podía confundirlo con una aldea rural pobre, que era exactamente el efecto que Gandhi buscaba. La simpleza visible era el mensaje: aquí no hay jerarquías, aquí todos trabajan con las manos, aquí el líder limpia su propia letrina junto con los demás.

Lo que no era visible desde la entrada era la estructura de control que organizaba cada hora del día de cada residente con una minuciosidad que ninguna aldea rural pobre había necesitado nunca, porque las aldeas rurales pobres no tenían un Gandhi en el centro dictando los términos de la existencia colectiva.

Los residentes del ashram se levantaban antes del amanecer, a las cuatro de la mañana, para el primer rezo del día. No levantarse era posible en el sentido de que nadie arrastraba físicamente a nadie de la cama, pero no levantarse significaba llegar tarde al rezo colectivo, y llegar tarde al rezo colectivo en presencia de Gandhi era una experiencia que los residentes que la habían vivido describían con unanimidad: no había reprimenda directa, no había castigo anunciado, pero la mirada de Gandhi sobre el rezagado tenía la propiedad de hacer que el rezagado deseara no haber rezagado, con una intensidad que superaba con creces cualquier consecuencia que una reprimenda explícita pudiera haber producido.

La mirada de Gandhi era el instrumento más eficiente de su sistema disciplinario, precisamente porque no era un instrumento codificado sino uno que el receptor construía en su propia mente a partir de la autoridad que le reconocía al emisor.

Después del rezo venía el trabajo manual. Gandhi creía que el trabajo físico con las manos era la condición de posibilidad de cualquier vida espiritual auténtica, y esta convicción, que tenía una base filosófica que él había elaborado con cuidado a partir de Tolstói y del Bhagavad Gita, se traducía en el ashram en una rutina de labores que incluía la agricultura, la hilatura del algodón, la cocina, la limpieza de los espacios comunes y la limpieza de las letrinas.

Gandhi insistía en que las letrinas las limpiaran todos por turnos, incluyendo los visitantes de mayor rango social, como una demostración práctica de que ningún trabajo manual era degradante cuando se hacía con la actitud correcta. Los visitantes de rango que limpiaban letrinas en Sabarmati lo recordaban después en sus memorias como una de las experiencias más formativas de su vida. Lo que raramente mencionaban era que la alternativa a limpiar la letrina era tener una conversación con Gandhi sobre por qué no querían limpiarla, que era una conversación que nadie quería tener.

La hilatura era el ritual político más codificado del ashram. Gandhi había convertido el charkha, la rueda de hilar manual, en el símbolo central del movimiento de independencia: hilar algodón era rechazar los tejidos británicos, era afirmar la autosuficiencia de la India, era participar con el propio cuerpo en el proyecto político que Gandhi conducía.

En el ashram, la sesión diaria de hilatura era obligatoria para todos los residentes y para todos los visitantes que se quedaban más de un día. Gandhi hilaba durante sus conversaciones más importantes, durante las entrevistas con periodistas extranjeros, durante las negociaciones políticas que se llevaban a cabo en el ashram. El charkha girando era una presencia constante, y su sonido —el susurro regular de la rueda, el chasquido del algodón que se estira— se convirtió en la banda sonora de todo lo que ocurrió en Sabarmati durante los veinte años que Gandhi lo habitó.

La dieta era el segundo gran instrumento de control colectivo, y el que producía más fricciones porque regulaba algo que los cuerpos humanos tienen incorporado como necesidad antes de que ninguna doctrina espiritual les explique cómo satisfacerla. Gandhi había llegado, a través de décadas de experimentación personal que documentó con la misma minuciosidad que dedicaba a sus experimentos políticos, a una teoría alimentaria de una complejidad considerable.

La sal estimulaba las pasiones. Los dulces despertaban el deseo. Las especias picantes lo encendían. La leche de vaca planteaba problemas filosóficos complejos relacionados con la violencia implícita en su extracción. La carne estaba absolutamente prohibida por razones que comenzaban siendo éticas y terminaban siendo sexuales, porque en el sistema de Gandhi la ética y la sexualidad eran la misma preocupación con distintos nombres.

El menú del ashram era, en consecuencia, una obra de ingeniería dietética destinada a mantener los cuerpos de sus habitantes en el estado de apetito reducido que Gandhi consideraba condición de la vida espiritual. Sus residentes comían lo suficiente para trabajar, lo cual era el criterio que Gandhi aplicaba: el cuerpo necesitaba combustible para el trabajo físico que la doctrina exigía, y ese combustible debía ser suministrado en la cantidad mínima necesaria para ese fin y en ninguna cantidad adicional. El placer de comer, como el placer en general, era una distracción del trabajo que el cuerpo tenía asignado.

Las transgresiones a la dieta eran el equivalente moral, dentro del sistema del ashram, de lo que en otros sistemas son los pecados graves. Gandhi no las castigaba con expulsión ni con privaciones adicionales impuestas desde afuera. Las castigaba con algo más difícil de soportar: el ayuno personal. Cuando un residente era sorprendido comiendo sal a escondidas, o cuando Gandhi tenía razones para sospechar que alguien había transgredido las normas dietéticas aunque no pudiera probarlo, anunciaba un ayuno propio.

No un ayuno del transgresor: un ayuno de Gandhi. Y ese ayuno, que podía durar días, colocaba sobre los hombros de toda la comunidad el peso de la culpa de lo que uno de sus miembros había hecho, porque todos sabían que Gandhi estaba debilitando su cuerpo como consecuencia de la falta ajena, y esa imagen resultaba insoportable para gente que lo amaba y lo veneraba.

El mecanismo producía una presión social de una eficacia que ningún sistema de castigo explícito hubiera podido igualar. El transgresor no solo tenía que enfrentar su propia conciencia: tenía que enfrentar a los demás residentes, que lo miraban con la expresión de quien ha sido obligado a cargar con las consecuencias de algo que no hizo y que no puede expresar su resentimiento directamente porque el objeto de ese resentimiento es también el objeto de su culpa. Era una trampa psicológica perfectamente construida, y Gandhi la construyó sin aparente conciencia de que era una trampa, lo cual la hacía más perfecta todavía.

La fiscalización corporal del ashram no se limitaba a la dieta y a la sexualidad. Gandhi creía, con la convicción de quien ha llegado a una conclusión a través de la experiencia directa y ya no necesita argumentos adicionales para sostenerla, que la salud del colon era el indicador más fiable del estado espiritual de una persona. Un colon limpio era una mente limpia.

Una mente limpia era un corazón puro. Un corazón puro era la condición de posibilidad de la acción política correcta. La cadena de consecuencias era impecable dentro de su propia lógica, y Gandhi la aplicaba con la autoridad de quien no distingue entre su convicción personal y la norma universal.

Los enemas eran la práctica que resultaba de esa convicción. Gandhi se los administraba a sí mismo con regularidad y los recomendaba a los residentes del ashram y a los visitantes con la naturalidad con que un médico recomienda un tratamiento que considera probado y necesario. Sus secretarios y colaboradores más cercanos registraron en sus memorias el papel que los enemas ocupaban en la rutina del ashram con una variedad de tonos que iba desde la aceptación respetuosa hasta la incomodidad apenas disimulada, pero ninguno de ellos registró haberle dicho a Gandhi que consideraba excesiva o inapropiada esa atención a las funciones intestinales ajenas. La autoridad de Gandhi sobre los cuerpos que habitaban su espacio era tan completa y tan naturalizada que cuestionarla hubiera requerido salir primero del sistema de valores que esa autoridad había construido, y salir de ese sistema era, para quien había vivido en él durante años, una operación que tenía un costo psicológico que la mayoría no estaba dispuesta a pagar.

El ashram de Sevagram, al que Gandhi trasladó su centro de operaciones en 1936 para estar más cerca de las zonas rurales que

quería desarrollar, replicó la estructura de Sabarmati con los ajustes que veinte años adicionales de experiencia habían producido en la doctrina.

Era un sistema más refinado, más eficiente en sus mecanismos de control, más invisible en sus instrumentos de coerción. Los residentes de Sevagram que dejaron testimonios escritos describieron una vida de una austeridad genuina y de una camaradería real entre los miembros de la comunidad, y también, cuando eran suficientemente honestos y estaban suficientemente lejos del ashram como para serlo, una sensación de alivio cuando salían de él que ningún otro tipo de comunidad espiritual que hubieran conocido antes o después producía con esa intensidad.

Ese alivio era la medida de lo que el ashram costaba. No en términos visibles ni en términos que ningún residente habría podido articular fácilmente ante alguien que no lo hubiera vivido. Sino en términos de lo que significa vivir durante años en un espacio donde alguien más decide qué comes, cuándo te levantas, cómo trabajas, qué piensas sobre tu propio cuerpo y qué haces con él, y donde esas decisiones vienen envueltas en una autoridad espiritual tan completamente interiorizada que cuestionarlas se siente, desde adentro, como cuestionarse a uno mismo.

Eso era el ashram de Gandhi. Una comunidad de liberación construida sobre una estructura de control tan perfecta que la mayoría de quienes la habitaron nunca la reconocieron como tal. Y Gandhi, que la había construido con la misma minuciosidad con que construía todo lo demás en su vida, tampoco.

CAPÍTULO 12

Las noches de Noakhali

Bengala Oriental, noviembre de 1946

La India se desangraba.

No es una metáfora. Entre agosto y noviembre de 1946, los enfrentamientos entre hindúes y musulmanes en Bengala, Bihar y el Punjab habían producido entre veinte mil y treinta mil muertos según las estimaciones más conservadoras de los historiadores que reconstruyeron el período décadas después con acceso a los archivos que el gobierno colonial y el gobierno indio naciente habían mantenido sellados durante años. Las cifras exactas nunca se establecieron con precisión porque muchas de las muertes ocurrieron en aldeas remotas donde no había funcionarios que levantaran actas y donde los supervivientes, cuando los había, tenían razones más urgentes que llevar registros.

Lo que sí se estableció con precisión fue el patrón: hombres asesinados en sus casas, mujeres violadas antes y después de que sus maridos fueran asesinados, niños quemados junto con las estructuras de madera

que habían sido sus hogares, aldeas enteras vacías al amanecer donde la noche anterior habían vivido familias que llevaban generaciones en ese suelo.

Noakhali, en el delta del Bengala Oriental, había sido uno de los epicentros de esa violencia en octubre de 1946. La población musulmana mayoritaria había atacado a las minorías hindúes con una sistematicidad que los informes coloniales describieron como organizada, no espontánea: había listas, había líderes, había una coordinación que requería planificación.

Las comunidades hindúes habían respondido donde podían y como podían, que en la mayoría de los casos era insuficientemente y demasiado tarde. Para cuando Gandhi llegó a la región en noviembre, las matanzas activas habían cesado pero el daño estaba hecho: aldeas quemadas, familias dispersas, una desconfianza entre comunidades que tenía la consistencia del cemento fresco y que estaba endureciéndose por horas.

Gandhi llegó caminando. Tenía setenta y siete años y una constitución física que sus médicos describían en sus informes como milagrosa para la edad y las privaciones, aunque esa descripción tenía la imprecisión de los documentos médicos que intentan ser respetuosos con el paciente y terminan siendo inexactos sobre su condición real.

Caminaba de aldea en aldea por los caminos de barro del delta de Bengala, descalzo en muchos tramos porque los caminos no eran caminos sino senderos anegados donde las sandalias eran más obstáculo que ayuda, sostenido por el bastón que se había vuelto parte de su imagen pública y por los hombros de Manu Gandhi, su sobrina nieta de dieciocho años, que lo acompañaba en esa gira con la dedicación total de quien ha sido asignado a una tarea y la ejecuta sin cuestionarla porque cuestionarla no forma parte del vocabulario disponible en su relación con el Mahatma.

La gira de Noakhali fue, en el plano político y humanitario, el acto más genuinamente valiente de los últimos años de Gandhi. Caminar solo — sin escolta armada, rechazando la protección que las autoridades coloniales ofrecieron y que Gandhi rechazó con la misma coherencia con que rechazaba todo lo que contradijera su doctrina de la no violencia— por aldeas donde la violencia sectaria había ocurrido semanas antes y podía volver a ocurrir en cualquier momento era un riesgo real.

No un riesgo retórico, no el tipo de valentía que se ejerce desde la distancia de la tribuna pública: un riesgo físico y concreto que Gandhi asumió a los setenta y siete años con una serenidad que quienes lo acompañaron describieron como genuina.

Pero la gira de Noakhali fue también, en un plano que ocurría simultáneamente y que sus colaboradores más cercanos observaban con una incomodidad creciente que ninguno de ellos sabía cómo

formular sin consecuencias, el escenario donde Gandhi comenzó a desarrollar la versión más extrema y más perturbadora de sus experimentos de brahmacharya.

El contexto político ayuda a entender, aunque no a justificar, la lógica que Gandhi seguía. En noviembre de 1946, el futuro político de la India estaba siendo negociado sin él. Nehru y Jinnah llevaban meses en conversaciones con el gobierno laborista de Clement Attlee sobre los términos de la independencia y sobre la pregunta que definiría la geografía del subcontinente para las generaciones siguientes: si la India se independizaría como nación unida o si la partición crearía dos estados separados a lo largo de las líneas religiosas que la violencia de ese año había grabado en el mapa con sangre.

Gandhi era consultado, era respetado, era citado en los comunicados oficiales como la autoridad moral suprema del movimiento de independencia. Pero las decisiones las tomaban otros. Nehru, que lo admiraba con la admiración que se tiene por alguien a quien se ama y de quien ya no se depende. Jinnah, que no lo admiraba. Patel, que lo respetaba con la reserva de quien comparte el objetivo pero no siempre los métodos.

Gandhi lo sentía. La sensación de que la historia estaba siendo escrita en otra habitación a la que ya no tenía acceso directo era nueva para un hombre que durante treinta años había sido el centro gravitacional de todo lo que ocurría en el movimiento de independencia, y era una sensación que sus escritos y conversaciones de ese período reflejan con una frecuencia que sus biógrafos más atentos han registrado: la referencia cada vez más insistente a su propia muerte como algo que podría ocurrir pronto y que no le causaba miedo, la búsqueda de formas de demostrar que su poder espiritual seguía intacto aunque su poder político estuviera siendo redistribuido entre otros.

Los experimentos de brahmacharya que comenzó en Noakhali deben leerse en ese contexto, aunque ese contexto no los explique completamente porque nada los explica completamente. Lo que Gandhi buscaba, según la lógica que él mismo articuló en las conversaciones con sus colaboradores que sobrevivieron en los diarios y en las memorias de quienes estaban presentes, era una demostración.

Una prueba de que su continencia era genuina, de que el brahmacharya que había practicado durante cuarenta años no era una renuncia producida por la ausencia de tentación sino una victoria sobre la tentación que podía ser verificada incluso en las condiciones más extremas. Y las condiciones más extremas que Gandhi pudo imaginar para esa verificación fueron las que comenzó a practicar en Noakhali: acostarse desnudo junto a mujeres jóvenes y desnudas, y verificar que por la mañana su cuerpo no había respondido a esa presencia con ningún movimiento que su sistema de creencias clasificara como derrota.

Manu Gandhi tenía dieciocho años.

Era la sobrina nieta del Mahatma, hija del primo de Gandhi, y había llegado a su círculo inmediato después de la muerte de Kasturba en 1944 como una de las jóvenes que se ocupaban de los cuidados personales del anciano: la ropa, la comida, el apoyo físico que su cuerpo de setenta y siete años necesitaba en los desplazamientos por terrenos difíciles.

Era una mujer joven con una devoción hacia Gandhi que sus propios diarios describen como total, del tipo de devoción que no tiene reservas ni zonas protegidas porque quien la siente ha construido su identidad sobre el objeto de esa devoción y no puede separar el yo del amor que siente.

Abha Gandhi, la otra joven que participó en los experimentos nocturnos, era la esposa del sobrino nieto de Gandhi, Kanu Gandhi. Tenía dieciséis años cuando los experimentos comenzaron. Había llegado al círculo inmediato de Gandhi por la misma vía que Manu: la familia extendida, el servicio personal, la devoción que en ese círculo era la condición de entrada y de permanencia.

Lo que Gandhi les pidió a esas dos jóvenes en Noakhali, y lo que ellas hicieron porque no podían no hacerlo en el contexto de lo que eran para él y de lo que él era para ellas, es lo que el siguiente capítulo examina con la atención que merece y que la historia oficial ha preferido no dedicarle.

Lo que este capítulo establece es el escenario: un anciano de setenta y siete años caminando por aldeas devastadas por la violencia sectaria, sintiéndose desplazado del centro de la historia política que había consagrado su vida a construir, buscando en el control de su propio cuerpo la palanca que ya no encontraba en la política, y eligiendo para ese experimento los cuerpos de dos mujeres jóvenes que lo amaban demasiado para decirle que no.

Eso es Noakhali en noviembre de 1946. El escenario más oscuro de una vida que había tenido varios escenarios oscuros, iluminado por la misma luz ambigua que iluminaba todo lo que Gandhi hacía: la convicción absoluta, genuina e irrefutable para él mismo, de que lo que estaba haciendo era necesario y sagrado y que quien no podía entenderlo era porque no había alcanzado todavía el nivel de comprensión que se requería para verlo.

Esa convicción era su protección perfecta. Y la de nadie más.

CAPÍTULO 13

La carne y el fuego

Noakhali / Bihar / Delhi, 1946-1947

Manu Gandhi llevaba un diario.

Lo había comenzado mucho antes de Noakhali, como parte de la rutina de escritura que Gandhi recomendaba a todos sus colaboradores cercanos como práctica espiritual: registrar los pensamientos del día, las transgresiones, los momentos de debilidad y los de fortaleza, el estado del alma medido con la honestidad que Gandhi exigía de los demás porque la exigía también de sí mismo, o al menos eso era lo que todos en su círculo creían.

Los diarios de Manu estaban escritos en gujarati y cubrían los años que pasó junto a Gandhi desde la muerte de Kasturba hasta el asesinato de enero de 1948. Los historiadores que han tenido acceso a ellos, entre ellas la investigadora Veena Howard que los analizó en *Gandhi's Ascetic Activism* publicado en 2013, encontraron en esas páginas algo que la hagiografía oficial nunca había tenido que procesar: el testimonio directo, escrito en tiempo real por una de las protagonistas, de lo que ocurrió en las noches de Noakhali.

Lo que ocurrió fue esto.

Gandhi le pidió a Manu que se acostara desnuda junto a él en la misma cama. Él también estaba desnudo. El propósito declarado, articulado por Gandhi con la claridad doctrinal que aplicaba a todo lo que hacía: demostrar que su brahmacharya era genuino, que cuarenta años de práctica habían producido una pureza de mente suficiente para permanecer inmune a la presencia de un cuerpo femenino desnudo durante las horas de la noche sin que el cuerpo del anciano respondiera con ningún movimiento que la doctrina clasificara como derrota.

Si podía pasar la noche junto a Manu desnuda y despertar sin haber experimentado el menor deseo, la prueba estaría completa: su brahmacharya era real, su poder espiritual estaba intacto, y la India podía confiar en que el hombre que pretendía guiarla hacia la reconciliación tenía el control interno que esa guía requería.

La lógica era perfecta dentro de su propio sistema. La crueldad también era perfecta, aunque Gandhi no la percibía como crueldad porque había construido su sistema precisamente de manera que lo que era crueldad para quien lo padecía apareciera como necesidad espiritual para quien lo ejercía.

Los diarios de Manu registran el insomnio. No como queja explícita — Manu no se quejaba de Gandhi en sus diarios porque quejarse de Gandhi hubiera requerido una distancia crítica respecto al Mahatma que Manu no tenía disponible dentro de su sistema de valores—, sino como hecho: no podía dormir. Se quedaba inmóvil en la oscuridad junto al anciano, consciente de su propia desnudez y de la desnudez del hombre que yacía a su lado, monitorizando su propia respiración para que fuera regular y no lo despertara, monitorizando cada movimiento del cuerpo de Gandhi para estar disponible si necesitaba algo, incapaz de

abandonarse al sueño porque el sueño hubiera requerido una relajación que la situación no permitía.

Lo describe como cansancio. Una fatiga que se acumulaba día a día sin que la noche la resolviera, porque la noche era el espacio donde el cansancio se acumulaba en lugar de deshacerse. Describe también las mañanas: Gandhi despertaba, hacía su evaluación interna, y declaraba si la noche había sido un éxito o un fracaso.

Las noches de éxito, en las que no había experimentado ningún movimiento carnal, eran registradas en sus conversaciones con sus colaboradores con una satisfacción que Manu describió como "la alegría de quien ha ganado una batalla". Las noches que Gandhi clasificaba como parcialmente fallidas —porque había experimentado algún movimiento que su escrutinio interno detectaba aunque fuera mínimo— producían en él una sombra que se extendía sobre el trabajo del día y que todos los que estaban cerca aprendieron a reconocer sin nombrarlo.

Abha Gandhi vivió la misma experiencia. Era cuatro años más joven que Manu, dieciséis años cuando los experimentos comenzaron, y su posición en el círculo inmediato de Gandhi tenía la particularidad adicional de que era la esposa de otro hombre, el sobrino nieto Kanu, que también estaba presente en la gira de Noakhali y que procesó la participación de su esposa en los experimentos nocturnos del bisabuelo con un silencio que sus contemporáneos registraron como acatamiento y que los historiadores posteriores han interpretado de maneras más incómodas. Kanu no protestó.

No protestó porque en el universo de valores del círculo de Gandhi, protestar hubiera significado anteponer el deseo conyugal a la necesidad espiritual del Mahatma, y esa antepuesta era impensable para quien había construido su identidad sobre la devoción al Mahatma.

El secretario Nirmal Kumar Bose, el antropólogo bengalí que acompañó a Gandhi durante la gira de Noakhali y que fue el primero de los colaboradores cercanos en formular su incomodidad por escrito, describió los experimentos en su libro *My Days with Gandhi*, publicado en 1953, con la cautela de quien sabe que está documentando algo que la historia oficial preferirá ignorar y que él no puede en conciencia ignorar.

Bose no usó el lenguaje del escándalo ni el de la condena moral: usó el lenguaje del observador entrenado en la descripción de comportamientos humanos, que era su disciplina profesional, y lo que describió fue suficientemente perturbador sin necesidad de amplificación.

Lo que perturbaba a Bose no era únicamente la naturaleza de los experimentos sino su estructura de poder. Manu y Abha no eran iguales de Gandhi. No eran colaboradoras que hubieran elegido participar en un experimento entre iguales con la libertad de negarse si consideraban

que el experimento era inapropiado. Eran dos mujeres jóvenes cuya relación entera con Gandhi estaba construida sobre una reverencia que hacía que cualquier solicitud del Mahatma fuera estructuralmente indistinguible de una orden, aunque nunca se formulara como tal.

Gandhi nunca les ordenó que se acostaran desnudas junto a él. Les pidió. Pero cuando Gandhi pedía algo a alguien cuya identidad dependía de la aprobación de Gandhi, la diferencia entre una petición y una orden era una diferencia filosófica que no se traducía en ninguna diferencia práctica en la capacidad de quien recibía la petición de decir que no.

Manu nunca dijo que no. Abha nunca dijo que no. Los diarios de Manu no contienen ninguna entrada en que ella contemple la posibilidad de decir que no, lo cual es en sí mismo el documento más revelador de todo el episodio: no que Manu no pudiera decir que no en el sentido de que alguna fuerza exterior se lo impidiera, sino que la posibilidad de decirle que no al Mahatma simplemente no existía como opción en el mapa cognitivo desde el que Manu tomaba sus decisiones.

El experimento le pesaba, la agotaba, producía en ella el insomnio y la tensión que sus diarios registran con honestidad sin que ella los nombre como consecuencias de algo que estaría bien detener. Los nombraba como el precio de una tarea necesaria. Como la incomodidad que acompaña al servicio. Como la fatiga que es inseparable del privilegio de estar cerca del Mahatma en el momento más importante de la historia de la India.

Los experimentos continuaron durante meses. En Noakhali, en Bihar donde Gandhi se desplazó después para intentar detener la violencia en sentido contrario —ahora eran los hindúes quienes atacaban a los musulmanes con la misma sistematicidad que los musulmanes habían aplicado en Bengala—, y en Delhi cuando regresó a la capital en los últimos meses antes del asesinato.

El círculo de personas que sabía lo que ocurría se fue ampliando a medida que Gandhi, lejos de mantener los experimentos en la privacidad de la intimidad personal, los discutía abiertamente con sus colaboradores como si fueran parte del programa político de la gira. Para Gandhi no había distinción entre lo privado y lo público en lo que concernía a su vida espiritual: todo lo que él hacía era de interés público porque él era de interés público, y los experimentos de brahmacharya no eran la excepción a esa regla sino su expresión más radical.

Esa apertura fue lo que finalmente provocó la crisis que el siguiente capítulo documenta: la rebelión de los colaboradores que llevaban años en el círculo de Gandhi y que frente a los experimentos de Noakhali llegaron al límite de lo que podían aceptar en silencio.

Pero antes de esa crisis, conviene registrar lo que los diarios de Manu registraron para las noches en que el experimento funcionaba según los criterios de Gandhi: el anciano despertaba satisfecho, declaraba que

había superado la prueba, y miraba a Manu con la expresión que ella describió en sus diarios como "la mirada de un maestro que está orgulloso". Manu registró esa mirada como una recompensa. Como la razón por la que valía la pena el insomnio y la tensión y la fatiga que se acumulaba sin resolverse.

Esa mirada de aprobación, para una joven de dieciocho años cuya identidad había sido construida sobre la aprobación del Mahatma, era suficiente. Era más que suficiente. Era todo.

Y eso, más que cualquier otra cosa en este capítulo, es lo que hace que los experimentos de brahmacharya de Gandhi en Noakhali sean algo diferente a una excentricidad espiritual de un anciano que ya no juzgaba con claridad. Son el ejercicio de un poder psicológico tan completo sobre dos mujeres jóvenes que ni siquiera necesitaba ser ejercido explícitamente: se ejercía solo, con la inercia de quien ha construido durante décadas las condiciones para que su voluntad sea ejecutada sin necesidad de que él la exprese.

Eso es lo que los diarios de Manu documentan, aunque Manu no lo hubiera descrito con esas palabras. Hay cosas que los documentos dicen que sus autores no sabían que estaban diciendo.

CAPÍTULO 14

El cisma de los secretarios

Delhi / Bihar, 1947

Nirmal Kumar Bose no era un hombre fácil de perturbar.

Era antropólogo de formación, discípulo de la escuela de Bronisław Malinowski en la tradición de la observación participante, acostumbrado a registrar comportamientos humanos que en otros contextos habrían resultado perturbadores sin perder por eso la distancia analítica que su disciplina exigía. Había decidido unirse a Gandhi durante la gira de Noakhali no como devoto sino como observador: quería entender de cerca al hombre que consideraba el fenómeno político y espiritual más significativo de su época, y entenderlo de cerca requería estar presente en los momentos que la distancia no permitía ver.

Bose hablaba bengalí, que era el idioma de la región, y esa capacidad lo hacía indispensable como intérprete en las conversaciones de Gandhi con los aldeanos cuya lengua Gandhi no dominaba.

Lo que Bose observó durante los meses de la gira lo fue perturbando de una manera que él mismo describió en *My Days with Gandhi* como gradual y acumulativa: no hubo un momento único de revelación sino una acumulación de episodios que fueron construyendo, uno sobre otro, la certeza de que lo que estaba ocurriendo en las noches de la gira era algo que su conciencia no podía seguir observando sin pronunciarse.

El punto de ruptura llegó cuando Gandhi comenzó a discutir los experimentos nocturnos con sus colaboradores durante las conversaciones del día, tratándolos como parte del programa espiritual de la gira con la misma naturalidad con que discutía las estrategias para la reconciliación entre comunidades o los planes para la próxima etapa del recorrido por las aldeas.

Bose le planteó a Gandhi su incomodidad en una conversación que ambos recordaron después con versiones ligeramente diferentes, lo cual es lo que ocurre cuando dos personas que tienen intereses distintos en el resultado de una conversación la recuerdan.

Lo que coincide en ambas versiones es la sustancia: Bose argumentó que los experimentos con Manu y Abha constituían un abuso de poder psicológico sobre dos mujeres jóvenes que no podían negarse porque su relación con Gandhi hacía que la negativa fuera estructuralmente imposible, y que ese abuso de poder dañaba no solo a las mujeres involucradas sino al movimiento entero, cuya autoridad moral dependía de que Gandhi fuera lo que decía ser.

Gandhi respondió con la furia tranquila que era su modo característico cuando alguien cuestionaba algo que él había clasificado como sagrado. No levantó la voz. No insultó a Bose. Lo miró con la expresión que sus colaboradores más cercanos reconocían como la señal de que la conversación había terminado en el sentido de que Gandhi había escuchado lo que tenía que escuchar y había llegado a la conclusión de que no había nada en ello que requiriera cambiar nada en lo que él estaba haciendo.

Le explicó que los experimentos eran una práctica espiritual que Bose no estaba en posición de juzgar porque no había alcanzado la comprensión necesaria para entender su propósito. Le explicó que Manu y Abha participaban voluntariamente, con plena conciencia de lo que hacían y por qué lo hacían. Le explicó que quien encontraba algo perturbador en esos experimentos era porque su propia mente no estaba suficientemente purificada para verlos con la claridad que la pureza permitía.

El argumento era circular e impenetrable, como todos los argumentos que Gandhi construía para defender lo que quería defender: quien lo cuestionaba quedaba automáticamente descalificado por el cuestionamiento mismo, porque el cuestionamiento demostraba que quien cuestionaba no tenía la autoridad espiritual suficiente para cuestionarlo. Era una trampa lógica perfecta, y Bose, que como antropólogo conocía bien la estructura de las trampas lógicas, reconoció que no había manera de salir de ella desde adentro.

Decidió alejarse de la gira.

Antes de hacerlo, escribió una carta a Gandhi en que formulaba por escrito lo que había dicho en la conversación, con la precisión adicional

que la escritura permite cuando la voz está sujeta a la presión del momento. La carta sobrevivió y está reproducida parcialmente en *My Days with Gandhi*. En ella, Bose argumentaba que los experimentos nocturnos ponían a Manu y Abha en una situación de vulnerabilidad psicológica que ninguna declaración de voluntariedad podía resolver, porque la voluntariedad requiere la capacidad de elegir de otra manera y esa capacidad estaba estructuralmente ausente en la relación que ambas jóvenes tenían con Gandhi.

Argumentaba también que el impacto sobre la reputación del movimiento, si los experimentos se hacían públicos en el momento político más delicado de la historia de la India independiente, podía ser devastador de maneras que Gandhi parecía no estar calculando.

Gandhi respondió a la carta con cortesía y sin modificar nada.

Bose no fue el único. G. Ramachandran, editor del periódico *Harijan* que Gandhi había fundado para comunicarse con sus seguidores, planteó objeciones similares con la incomodidad adicional de quien sabe que su nombre está asociado públicamente con el del hombre cuyas acciones está cuestionando. Ramachandran no escribió una carta: tuvo varias conversaciones con Gandhi en las que intentó, desde distintos ángulos, hacer que Gandhi entendiera que lo que estaba haciendo tenía consecuencias que trascendían su propia vida espiritual. Gandhi escuchó con la misma cortesía que había dispensado a Bose y con los mismos resultados.

Jehangir Patel, editor de otra publicación cercana al movimiento, expresó su alarma en términos que sus contemporáneos describieron como los más directos que nadie había usado con Gandhi en años: le dijo que los experimentos eran un error y que debía detenerlos. Gandhi no los detuvo.

La figura más significativa en este cisma fue, sin embargo, J. B. Kripalani, quien en ese momento era presidente del Congreso Nacional Indio, el cargo político más alto disponible dentro del movimiento de independencia que no fuera el de negociador directo con el gobierno colonial. Kripalani no era un devoto en el sentido de Manu o de Abha: era un político veterano que había trabajado junto a Gandhi durante décadas y que conocía al hombre con la proximidad y la distancia simultáneas que solo produce ese tipo de colaboración larga y compleja.

Cuando Kripalani se enteró de los experimentos —no directamente por Gandhi sino a través de la red de colaboradores que compartía información con la discreción nerviosa de quien está manejando algo que no sabe cómo manejar— su reacción fue la de un político antes que la de un discípulo: calculó las consecuencias y concluyó que eran inaceptables.

La conversación que Kripalani tuvo con Gandhi sobre los experimentos no está documentada en detalle en ninguna fuente primaria que haya

sobrevivido, lo cual es en sí mismo un dato: las conversaciones que Gandhi quería que fueran recordadas las documentaba o permitía que sus secretarios las documentaran. Las que no quería que fueran recordadas no dejaban registro. Lo que sí quedó registrado fue el resultado: Kripalani no convenció a Gandhi de nada y Gandhi no convenció a Kripalani de nada, y los dos continuaron trabajando juntos porque la independencia de la India era un objetivo que trascendía sus desacuerdos personales, aunque esos desacuerdos personales eran de una naturaleza que en cualquier otro contexto habría hecho imposible la colaboración continuada.

Lo que el cisma de los secretarios revela, más allá de los episodios específicos de cada conversación y cada carta, es la arquitectura de poder que Gandhi había construido a lo largo de décadas y que los experimentos de Noakhali pusieron bajo una tensión que el sistema no había experimentado antes con esa intensidad.

Todos los hombres que cuestionaron a Gandhi durante esos meses eran hombres que lo admiraban genuinamente, que habían construido parte de sus propias identidades políticas e intelectuales sobre esa admiración, y que se encontraron en la posición incómoda de tener que cuestionarlo precisamente a causa de esa admiración: porque lo que Gandhi estaba haciendo contradecía lo que ellos habían entendido que Gandhi era.

Gandhi los escuchó a todos. Los trató con respeto. No cambió nada.

Esa combinación —la apertura aparente al diálogo con la impermeabilidad real a cualquier argumento que cuestionara lo que había decidido— era el mecanismo central de la autoridad de Gandhi, y funcionaba con los secretarios rebeldes exactamente igual que funcionaba con Kasturba cuando le prohibía visitar a su familia y la escuchaba explicar por qué esa prohibición era injusta y después mantenía la prohibición. La forma del intercambio era la del diálogo. La estructura del intercambio era la del monólogo.

Bose abandonó la gira a principios de 1947 y regresó a Calcuta. Antes de irse, tuvo una última conversación con Gandhi en que le preguntó si podía publicar sus observaciones sobre los experimentos. Gandhi le dijo que sí, con la generosidad de quien sabe que la publicación de esas observaciones no cambiará nada porque la historia ya está escrita y lo que Bose publique será una nota al pie en una narrativa que otros controlan.

My Days with Gandhi se publicó en 1953, cinco años después del asesinato. Produjo comentarios en los círculos académicos y fue ignorado por la historiografía popular, que tenía otras necesidades. El mármol no absorbe las notas al pie. Esa es una de sus propiedades más útiles para quienes lo prefieren al barro.

CAPÍTULO 15

El altar de la Verdad

Nueva Delhi, enero de 1948

Nathuram Vinayak Godse disparó tres veces.

Era el 30 de enero de 1948, las cinco y diecisiete minutos de la tarde, en los jardines de Birla House en Nueva Delhi. Gandhi caminaba hacia el estrado donde celebraría el rezo vespertino, sostenido por los hombros de Manu y Abha —las dos jóvenes de los experimentos nocturnos, presentes hasta el final con la constancia de quienes han construido su vida entera alrededor de una presencia y no saben todavía que esa presencia está a segundos de desaparecer—, cuando Godse se abrió paso entre la multitud, se inclinó en un saludo que Gandhi respondió juntando las palmas, y le disparó a quemarropa al pecho y al abdomen.

Gandhi murió en minutos. Sus últimas palabras, según el testimonio de Manu que estaba a su lado cuando cayó, fueron "He Ram": Oh Dios. Dos palabras que la hagiografía posterior convirtió en el cierre perfecto de la vida perfecta, la oración del santo en el momento del martirio, la prueba definitiva de que Mohandas Karamchand Gandhi había vivido y muerto en consonancia con lo que decía ser.

Las últimas palabras de los hombres en el momento de su muerte son el material más manipulable de la historia, porque el muerto no puede corregir el registro y los testigos tienen sus propios intereses en lo que el registro dice. Lo que sí es verificable, porque está documentado con la solidez de los hechos que ocurren ante muchos testigos y en espacios públicos, es el contexto en que Gandhi llegó a ese jardín en esa tarde de enero.

Los últimos meses de su vida habían sido los más oscuros en términos de su relación con el proyecto político al que había consagrado todo. La independencia llegó el 15 de agosto de 1947, pero llegó partida: la India y Pakistán nacieron simultáneamente como dos estados separados a lo largo de las líneas religiosas que la violencia del año anterior había trazado con sangre, y la partición produjo la mayor migración forzada de la historia hasta ese momento, entre doce y catorce millones de personas desplazadas en ambas direcciones, con una violencia que acompañó ese desplazamiento y que produjo entre doscientas mil y dos millones de muertos según las estimaciones que los historiadores han intentado establecer y que siguen siendo inciertas porque la escala del desastre superó la capacidad de cualquier institución de registrarlo con precisión.

Gandhi había luchado contra la partición con todos los instrumentos disponibles. Había ayunado. Había hablado. Había caminado por las regiones en conflicto con la obstinación de quien cree que la presencia física de un cuerpo puede detener lo que la política ha desatado. No pudo. La partición ocurrió porque las fuerzas que la producían eran más

grandes que la voluntad de un hombre de setenta y ocho años, aunque ese hombre fuera Gandhi y aunque su voluntad fuera de la clase que raramente se rinde.

En diciembre de 1947 y en enero de 1948, en los últimos días de su vida, Gandhi hizo lo que hacía cuando sentía que había perdido el control de la situación política y necesitaba recuperarlo por los únicos medios que su sistema le dejaba disponibles: ayunó.

El ayuno de enero de 1948 fue el último y el más político de su vida: exigió que el gobierno de la India recién independiente transfiriera a Pakistán los fondos que correspondían a ese país según los acuerdos de la partición y que el gobierno indio estaba reteniendo como represalia por los ataques contra poblaciones hindúes en territorio pakistaní. Era un ayuno contra su propio gobierno, contra los hombres que él había formado políticamente y que ahora tomaban decisiones que él no controlaba y con las que no siempre estaba de acuerdo.

El gobierno cedió. Los fondos fueron transferidos. Gandhi rompió el ayuno el 18 de enero de 1948. Doce días después estaba muerto.

Godse era miembro del Rashtriya Swayamsevak Sangh, la organización nacionalista hindú que consideraba a Gandhi un traidor por su posición sobre la partición y por su insistencia en la reconciliación con los musulmanes. Su argumento, formulado en el juicio que lo condenó a muerte, era que Gandhi había sacrificado los intereses de los hindúes en el altar de una visión de la India unida que era una ilusión costosa pagada con sangre hindú.

El argumento era el de un fanático, pero era un argumento con una lógica interna que el jurado y la historia posterior trataron con menos atención de la que merecía, porque entender los argumentos de quien asesina no es justificarlos sino intentar comprender cómo los sistemas de creencias producen la violencia que producen.

Gandhi no tenía escolta personal esa tarde. La había rechazado durante toda su vida con la coherencia de quien ha hecho de la no violencia no solo una doctrina política sino una práctica personal que no admite excepciones por conveniencia.

Las autoridades de la India independiente le habían ofrecido protección en múltiples ocasiones, especialmente después de un intento de asesinato fallido diez días antes, el 20 de enero, cuando una bomba estalló en Birla House durante un rezo vespertino sin producir víctimas. Gandhi registró ese episodio en sus conversaciones con la calma de quien ya ha tomado una decisión sobre su propia muerte y no la encuentra perturbadora.

Había tomado esa decisión. Sus colaboradores más cercanos de esos últimos meses lo registraron con una unanimidad que resulta difícil de ignorar: Gandhi hablaba de su muerte con una frecuencia que trascendía

la reflexión filosófica sobre la mortalidad y sugería una anticipación más específica. Decía que esperaba morir con "He Ram" en los labios.

Decía que si moría de una bala y no claudicaba ante ella, eso demostraría que su brahmacharya era genuino. Decía que la India que estaba naciendo no era la India que había soñado, y que un hombre que no podía construir la India que soñaba tenía razones para preguntarse si su presencia en ella era todavía necesaria.

No era suicidio en ningún sentido convencional del término. Era algo más difícil de categorizar: la decisión de un hombre muy viejo y muy cansado de no seguir poniendo obstáculos entre él y lo que viniera, incluyendo una bala si una bala era lo que venía. Rechazar la escolta después del atentado del 20 de enero no era valentía en el sentido ordinario de la palabra. Era la implementación de una decisión que ya estaba tomada.

Lo que queda, una vez que el disparo de Godse cierra la vida de Gandhi y abre el mito que lo sustituiría en la historia, es la pregunta que este libro ha intentado no responder sino formular con la precisión que merece: ¿puede ser genuinamente grande quien no sabe amar de cerca?

La pregunta no es retórica. Tiene dos respuestas posibles y ambas son incómodas.

La primera es que sí: que la grandeza política y la incapacidad de amar a las personas concretas no solo pueden coexistir sino que con frecuencia se producen mutuamente, porque el tipo de concentración que la grandeza política requiere es incompatible con la apertura que el amor de cerca exige, y quien tiene que elegir entre las dos elige sin saberlo y paga el precio sin verlo. Gandhi liberó a cuatrocientos millones de personas de un Imperio que los había tratado como recursos. Y destruyó a Kasturba, a Harilal, a Manu, a Abha, a Kallenbach, a todos los que estuvieron suficientemente cerca como para ser alcanzados por el radio de su necesidad de control. Ambas cosas son verdad simultáneamente. La grandeza no cancela el daño. El daño no cancela la grandeza.

La segunda respuesta posible es que no: que lo que Gandhi hizo con las personas que tenía cerca invalida de alguna manera fundamental la calidad moral de lo que hizo con la nación que tenía lejos, que no es posible ser genuinamente grande en el plano público mientras se es un tirano en el plano privado porque los dos planos son el mismo plano y la misma persona. Esta respuesta tiene la claridad de las posiciones morales absolutas, que es su mayor virtud y su mayor limitación.

Lo que la historia de Gandhi hace con ambas respuestas es lo de siempre: las complica hasta volverlas insuficientes y las vuelve necesarias al mismo tiempo. Godse disparó tres veces el 30 de enero de 1948 y mató a un hombre al que la India convirtió en Padre de la Nación

y al que el mundo convirtió en símbolo universal de la resistencia no violenta.

Ese hombre había negado la educación a su hijo mayor. Había dejado morir a su esposa de una neumonía que la penicilina habría curado. Había acostado a su sobrina nieta adolescente desnuda junto a él para demostrar que no la deseaba.

Todo eso es el mismo hombre. No hay manera de dividirlo en el Gandhi bueno y el Gandhi malo, en el Gandhi político que merece el mito y el Gandhi doméstico que merece el olvido. Es un solo hombre cuya grandeza y cuyo daño provienen de la misma fuente: una convicción absoluta de que él sabía la verdad y de que esa verdad justificaba todo lo que hiciera en su nombre.

Los fanáticos trágicos siempre creen que saben la verdad. La diferencia entre el fanático ordinario y Gandhi es que Gandhi tenía razón sobre algunas cosas fundamentales: sobre la no violencia como estrategia política, sobre la dignidad de los pueblos colonizados, sobre la hipocresía de un Imperio que predicaba la libertad mientras la negaba.

Tener razón sobre algunas cosas fundamentales no protege de equivocarse sobre otras. No protege de hacer daño. No protege, sobre todo, de hacerlo en nombre de la Verdad con mayúscula, que es el nombre que Gandhi eligió para su autobiografía y que es también el nombre más peligroso que un sistema de creencias puede adoptar porque hace que todo lo que se hace en su nombre sea, por definición, correcto.

Manu y Abha sostuvieron el cuerpo de Gandhi cuando cayó en los jardines de Birla House esa tarde de enero. Lo sostuvieron con las manos que habían aprendido a sostenerlo en los caminos de barro de Noakhali, con las manos que habían permanecido inmóviles en la oscuridad de las noches de los experimentos, con las manos de quienes han dado todo lo que tenían a un hombre que lo tomó sin preguntarse si tenía derecho a tomarlo.

Lo sostuvieron. Y él pesaba lo que pesaba: setenta y nueve años, cuarenta y dos kilos, el peso exacto de un hombre que había renunciado a todo lo que el cuerpo puede renunciar y que se había negado a renunciar a nada de lo que la voluntad puede retener.

Ese peso es el peso del Dios de Barro.

No más. No menos. Exactamente ese.

EPÍLOGO

Lo que el mármol no dice

El mundo, hoy

Las estatuas de Gandhi siguen multiplicándose.

Hay una en Parliament Square en Londres, frente al edificio donde el Imperio que él combatió tomó las decisiones que afectaron a cientos de millones de personas durante dos siglos. Hay una en el campus de la Universidad de Ghana en Accra, que fue retirada en 2018 después de que estudiantes y profesores protestaran por los escritos racistas de Gandhi sobre los africanos durante sus años en Sudáfrica, y que el gobierno de la India presionó para que fuera reinstalada.

Hay una en Washington D.C., en Massachusetts Avenue, a pocas cuadras de la embajada india. Hay una en Johannesburgo, frente al edificio que albergó los juzgados donde el joven abogado tímido huyó sin pronunciar una sola palabra en defensa de su cliente. Hay una en Pietermaritzburg, cerca del andén donde lo arrojaron del tren y donde una placa lo llama padre de los derechos humanos. En la granja Tolstoy, donde vivió con Kallenbach mientras Kasturba criaba sola a sus hijos en Sudáfrica, hay un museo.

El mármol y el bronce hacen su trabajo con una eficiencia que ningún biógrafo puede igualar: simplifican, permanecen, no admiten matices y resisten la lluvia.

Lo que el mármol no dice es lo que estas páginas han intentado decir: que el hombre que libró a cuatrocientos millones de personas del colonialismo más poderoso de su época fue también el hombre que no pudo librar a su hijo mayor del peso de ser su hijo, que no pudo librar a su esposa de una neumonía que la penicilina habría curado, que no pudo librar a dos mujeres jóvenes de la carga psicológica de sus experimentos nocturnos porque su sistema de creencias no incluía la posibilidad de que lo que él necesitaba pudiera ser dañino para quienes lo proporcionaban.

Esa distancia —entre la liberación que Gandhi ofreció a los que estaban lejos y el daño que infligió a los que estaban cerca— no es una anomalía de su carácter ni una contradicción que la historia deba resolver eligiendo una de las dos versiones y descartando la otra. Es la estructura misma del personaje, la arquitectura que lo sostiene desde la noche de 1885 en Rajkot cuando tenía dieciséis años y su padre murió mientras él estaba en el lecho de su esposa hasta la tarde de 1948 en los jardines de Birla House cuando Godse disparó tres veces y Manu y Abha sostuvieron el cuerpo que pesaba cuarenta y dos kilos y setenta y nueve años de historia.

La grandeza de Gandhi fue real. Su santidad fue una ficción que él mismo contribuyó a construir con la habilidad de quien sabe que los movimientos políticos necesitan símbolos y que los símbolos son más eficaces cuando son simples. La manta de algodón, las sandalias, el charkha girando durante las entrevistas con los periodistas extranjeros: todo eso era real y todo eso era también teatro, en el sentido de que era una representación calculada de un personaje que debía encarnar los valores que el movimiento de independencia necesitaba encarnar en

alguien. Gandhi entendía el poder de la imagen con una intuición que los políticos del siglo XX —y del XXI— todavía estudian como texto.

Pero el teatro requiere que alguien pague el costo de la producción. En el caso de Gandhi, quienes pagaron ese costo fueron los que estaban detrás del escenario: Kasturba, que vivió sesenta y un años en la sombra de un hombre que la amaba y la controlaba con la misma mano.

Harilal, que murió solo en un hospital público de Bombay cinco meses después de que su padre fuera canonizado por la historia. Manu y Abha, que sostuvieron ese cuerpo de cuarenta y dos kilos con las manos que habían permanecido inmóviles en la oscuridad de las noches de los experimentos. Kallenbach, que guardó las cartas durante treinta años sin publicarlas y murió solo en Sudáfrica en 1945 sin que Gandhi lo mencionara en su autobiografía.

La historia oficial de Gandhi tiene espacio para todos los que lo amaron desde lejos, que son los que construyeron el mito. No tiene espacio para los que lo amaron de cerca, que son los que pagaron el precio del mito.

Este libro tampoco pretende tener respuestas que la historia no tiene. No existe el Gandhi bueno que merece el mármol y el Gandhi malo que merece el olvido. Existe un solo hombre cuya grandeza y cuyo daño provienen de la misma fuente: la convicción absoluta e inamovible de que él sabía la Verdad y de que esa Verdad justificaba todo lo que hiciera en su nombre.

Esa convicción fue lo que le permitió enfrentarse al Imperio Británico sin armas y sin ejército y forzarlo a negociar su salida. Y fue lo mismo que le permitió dejar morir a Kasturba de una neumonía que la penicilina habría curado, porque la Verdad que él había construido sobre la pureza del cuerpo natural era más real para él que el cuerpo de su esposa.

Los fanáticos trágicos son así: genuinos en su convicción, devastadores en su radio de acción, y completamente incapaces de distinguir entre los dos.

En 1948, el año del asesinato y de la canonización simultánea, la India se convirtió en república y comenzó el largo proyecto de construir una nación sobre los principios que Gandhi había articulado y que Nehru administraría con la pragmática de quien sabe que los principios son el mapa y que el territorio es siempre más complicado que el mapa.

Gandhi no estuvo presente para ver cómo su mapa se aplicaba al territorio, lo cual fue quizás una misericordia para todos: para la India, que pudo construirse sin tener que negociar cada decisión con el hombre que consideraba que la Verdad era suya; y para Gandhi, que no tuvo que ver cómo la India que construyó con su vida era inevitablemente diferente de la India que había soñado con ella.

Harilal murió en junio de 1948. Kasturba está enterrada en el jardín del campamento de Aga Khan en Pune, que se convirtió en monumento

nacional. Manu Gandhi escribió sus memorias y las publicó en gujarati; fueron traducidas parcialmente y estudiadas por académicos en universidades que Gandhi hubiera considerado parte del sistema de colonización cultural que combatió toda su vida. Abha Gandhi vivió hasta 1995. Kallenbach murió en Sudáfrica en 1945 con las cartas en un cajón.

Las estatuas siguen multiplicándose.

Y en cada ciudad donde hay una estatua de Gandhi hay también, invisible y sin placa ni fecha ni nombre, la historia de alguien que estuvo suficientemente cerca como para ver lo que el mármol no dice. Esa historia no tiene monumento. No tiene museo. No tiene el nombre de una avenida ni el perfil en un billete de banco.

Tiene, en cambio, la verdad.

Que es lo que Gandhi siempre dijo que buscaba, aunque la verdad que buscaba y la verdad que dejó detrás de sí, no siempre fueron la misma cosa.

Bienvenido hayas sido, lector eventual seas quien seas, a las entrañas de este enorme Dios de Barro.

Ahora ya conoces lo que había dentro.

Ahora sabrás que hay brillos que son bien opacos.

Ya sabes ahora que las santidades también hieden.

Mohandas te lo ha enseñado.